@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



TOME XXXIX
(2003)

LES LIMITES DE L'HUMAIN

Michel SERRES — Henri ATLAN
Roland OMNÈS — Georges CHARPAK
Olivier MONGIN — Jean-Pierre DUPUY
Monique CANTO-SPERBER

Les limites de l'humain

Édition électronique réalisée à partir du tome XXXIX (2003) des Textes des conférences et des débats organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2004, 236 pages.



rencontres internationales de genève

Promenade du Pin 1**, CH-**1204 **Genève**

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

INTRODUCTION : LES LIMITES DE L'HUMAIN

NOUVELLES LIMITES DE L'HUMAIN
- Introduction par Marc Faessler
- Conférence de Michel Serres
- Débat

L'HUMANITÉ D'*HOMO SAPIENS*. LES LIMITES DE L'INHUMAIN
- Introduction par Alex Mauron
- Conférence de Henri Atlan
- Débat
- Conférence de Roland Omnès
- Commentaire de Georges Charpak

LA MORT DE LA VILLE ?
- Introduction par Michel Porret
- Conférence de Olivier Mongin
- Débat

DE LA LIMITE SUPRÊME : L'AUTODESTRUCTION DE L'HUMANITÉ
- Introduction par Nicolas Levrat
- Conférence de Jean-Pierre Dupuy
- Débat

LA VIE HUMAINE ET LA FRAGILITÉ DES RAISONS
- Introduction par Patrizia Lombardo
- Conférence de Monique Canto-Sperber
- Débat

TABLE RONDE : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ».
- Introduction de Georges Nivat

*

Index des intervenants

@

AVERTISSEMENT

@

p.006 Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats ainsi que le volume qui en transcrit le texte.

Nous disons notre gratitude aux conférenciers et aux personnes ayant participé aux débats ; aux présidents de séances ; à M. Denis Bertholet qui, à partir des enregistrements, a établi le compte rendu de certaines conférences et des débats ; enfin à Mme Elise Fréchette qui a aidé le secrétaire général à préparer le manuscrit de ce volume.

Nous remerciements s'adressent aussi à tous ceux qui assurent la vie des Rencontres internationales de Genève : le Département de l'instruction publique de la République et Canton de Genève ; le Département des affaires culturelles de la Ville de Genève ; l'Université de Genève, son rectorat et son administration ; Mme Josiane Theubet, secrétaire des Rencontres.

Nous réitérons enfin ici l'expression de notre reconnaissance pour son appui matériel à la Fondation Hans Wilsdorf qui assume une large part des frais de cette publication.

Jean-Claude Frachebourg
Secrétaire général

Georges Nivat
Président

*

Une série de cassettes sonores complète très utilement cet ouvrage. Elles ont été enregistrées lors de la trente-neuvième session des Rencontres internationales de Genève et contiennent *in extenso* les conférences et les débats de ladite session. Ces cassettes peuvent être écoutées à la médiathèque d'Uni Mail, bd du Pont-d'Arve, 1211 Genève 4, tél. 022 379 83 94/95.

@

INTRODUCTION [1]

LES LIMITES DE L'HUMAIN

@

Mesdames, Messieurs,

p.007 Les Rencontres internationales de Genève se sont, en 1964, posé la question : « Comment vivre demain ? » et, entre autres, celle-ci : « Comment protéger et conserver la nature humaine primordiale ? » On parlait déjà de manipulations, on appréhendait « l'extinction de la spontanéité humaine », on plaçait des espoirs dans « la résistance du patrimoine stable ». Robert Oppenheimer, optimiste, déclarait ici même que « la science n'est pas toujours heureuse, mais comparée à toute autre vie, je pense qu'elle l'est ». Abordant le problème des limites, le grand physicien, créateur de la bombe atomique à Los Alamos, mais démissionnaire après Nagasaki, affirmait que « nous en saurons toujours davantage, et généralement d'autant plus que l'on peut identifier les limites toujours plus éloignées de la connaissance, que l'on peut trouver autant de nouvelles questions que de réponses, que l'on sera étonné et — si les expériences sont réellement bonnes — saisi d'admiration et ému ».

Le savant s'inquiétait alors de l'établissement d'une concordance entre société ouverte et armes de destruction massive. La vie privée humaine lui semblait un contrepoids indispensable à la possibilité du désastre. La microminiaturisation, disait-il en 1964, permet un espionnage généralisé des vies

[1] Le 23 septembre 2003.

privées. Le savant qui avait été soumis à enquête savait ce dont il parlait. Et il restait optimiste.

p.008Le dernier à parler fut le poète Pierre Emmanuel qui évoqua les frontières de la poésie (c'est un titre de Maritain) et qui définit la parole comme le dernier refuge de la charité dans un monde où la communication — disait-il — était devenue avare et indigente.

Le savant et le poète restaient tous deux optimistes, je dirais fondamentalement optimistes. Parce que tous deux décrivaient un homme qui avait encore *faim,* une faim commune, un appétit d'être et qu'ils voyaient devant eux ce qu'ils appelaient « un espace de l'expérience humaine réconciliée ».

Nos illustres prédécesseurs ont donc déjà parlé des « limites de l'humain ». Ils ont traité dès 1947 de « Progrès technique — progrès moral », et Nicolas Berdiaev vint dire ici son angoisse d'une « époque moderne qui touchait à sa fin ». L'Europe lui semblait décomposée, la Raison dépossédée, la guerre devenue « autonome » comme il dit, et l'homme devenu esclave. Son consentement à l'aliénation de sa propre nature était gage de violence et promesse de jougs nouveaux. Cependant Berdiaev lui aussi conclut presque en fanfare en imaginant un « humanisme religieux ».

Nous en sommes loin aujourd'hui et nos invités vont définir les nouvelles limites de l'humain, celles du savoir, toujours plus loin, celles de la déontologie — mais comment l'élaborer est tout le problème actuel. Nul ne parlera plus, sans doute, comme Nicolas Berdiaev. Je voudrais citer à ce point Jürgen Habermas dans son essai *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral* :

« Après les blessures narcissiques que nous ont infligées

Copernic et Darwin en détruisant, l'un, notre image géocentrique du monde, l'autre, notre image anthropologique, peut-être accompagnerons-nous avec une plus grande quiétude cette troisième décentralisation du monde — la soumission du corps vivant et de la vie à la biotechnologie. »

Le mot terrible est peut-être ici « quiétude ». L'endormissement de l'homme libéralement aliéné, iréniquement privé de transcendance et de valeur, roulé dans le ressac marchand et publicitaire, est assez terrifiant. L'horizontalité grandissante de nos systèmes de pensée, de pouvoir, de décision ne permet plus guère de demander « comment demain ». Comment aujourd'hui est déjà trop ardu, trop ambitieux pour nous.

L'homme prévoyant la mort de son espèce, l'homme déchiffré en son génome et fabriqué demain, l'homme perdu dans le délire des mégapoles folles sans aucune volonté pour les structurer : Bogota, Medellin, Sao Paulo, Mexico, Calcutta... L'homme seul pour définir les limites du jusqu'où ne pas aller, ce seront nos thèmes et nous $_{p.008}$ tâcherons de récapituler samedi matin en nous référant à Dostoïevski et à son ironique « Si Dieu n'existe plus, tout est permis », où chaque terme, aujourd'hui, est privé de sens. Dans *Minority Reports,* le film fou de Spielberg, l'ordre est si bien instauré par la société omnipolicière que les crimes sont prévenus avant d'être conçus, les humains reconnus par l'empreinte de leur iris, l'humanité entièrement instrumentalisée. La connivence entre l'art et la violence, l'art et le terrorisme est un sujet qui est peut-être de toujours mais dont le 11 septembre — réalisation de tant de films d'anticipation — a démultiplié la force de scandale.

Le film du Brésilien Fernando Meirelles *Cité de Dieu,* chronique de la folie sanguinaire et innocente d'enfants meurtriers, violeurs

et drogués dans les favelas de Rio, est aussi un exemple que nous donne l'art actuel du passage à la frontière, de la perte de sens de toute frontière.

L'homme entrevoyant la mort de son espèce, puis celle de sa planète, l'homme déchiffré dans son programme génétique et pouvant s'offrir des prothèses de son corps, voire de son « moi », l'homme perdu dans le délire de mégapoles sans police, sans urbanisme, sans volonté commune. Au cours de la semaine, nous tâcherons d'interroger les limites, celles auxquelles on tend, celles que l'on transgresse, celles que l'on efface.

La Securidade roumaine inventa en 1948 « l'expérience de Pitesti » où l'on faisait coucher dans le même dortoir les victimes et les bourreaux. Elle dura trois ans. Même Staline n'insista pas. L'expérience était fondée sur l'abolition des limites entre l'humain et l'inhumain. Pitesti peut nous servir durant cette semaine de mesure de l'inhumain.

Pitesti accomplissait l'anticipation de l'expérience imaginée par Vladimir Nabokov dans son *Bend sinister.* Le dictateur Padouk, fondateur du parti unique de l'Homme médiocre, pense que tous les maux viennent de l'inégale répartition de la conscience humaine dans la population de la planète.

La nouvelle répartition de la conscience humaine effacera les limites, créera un néant maternel que Nabokov appelle *mothing,* mother et nothing. Le livre s'achève en berceuse *A good night for mothing.* Nous n'y sommes peut-être pas encore, mais cette frontière-là est un peu partout.

Georges NIVAT

Président des Rencontres internationales de Genève

NOUVELLES LIMITES DE L'HUMAIN [1]

INTRODUCTION

par Marc Faessler
théologien et pasteur

@

p.011 Pour ouvrir cette session sur *Les limites de l'humain,* les Rencontres internationales ont fait appel à un penseur visionnaire qui ne cesse de nous rappeler, dans ses derniers ouvrages, le Grand Récit de notre paradoxale *infinitude* ! Michel Serres est en effet un philosophe hors norme. Généreux, solaire, rayonnant, il est à l'affût de tous les fils invisibles qui — au pli d'une conscience de l'abîme infini dont nous émergeons — tissent le présent de notre modernité tel un accès inexploré à une toute nouvelle proximité de l'Universel. Sa vision des choses — que parvient à évoquer son écriture diaphane, mêlée, allusive, trouée d'échappées belles et de tracés jamais achevés —, fait vaciller toutes les assurances trop fondées qui nous servent de certitudes hâtives. Sa pensée renoue avec l'une des grandes modalités de la tradition philosophique française, celle qui, de Montaigne à Jankélévitch, élève l'essai et la digression au rang d'incitations pour la pensée à gagner les hauteurs d'un « autrement voir ». Flexible et modale, la philosophie qui s'aventure sur une telle voie tente d'épouser le réel et le vivant. Elle déploie dès lors des armes qui lui sont propres. Mises en réseau topologique de connexions inaperçues. Substitution à des concepts figés, de notions capables d'épouser la totalité en devenir, de faire mutuellement vibrer vie et

[1] Le 23 septembre 2003.

symbole, d'allier différemment le singulier à l'universel. Exploration des sollicitations étymologiques du langage pour devenir dans les propositions et les prépositions du dire, le foyer brûlant d'un parler universel que ne consume aucune langue. Résultat ? Nous cherchions limites et fondements à l'humain... voici $_{p.012}$ qu'on nous suggère, sous l'archaïque sujet transcendantal des philosophies anciennes, l'éclair blanc d'un Incandescent, illimité et sans assise, à la bifurcation décentrée de toutes les composantes cosmiques et culturelles ! Notre limite serait devenue illimitée.

Académicien non académique, philosophe d'outre-philosophie, penseur libre et non inféodé, virtuose d'un verbe dont la fluidité même est gésine de sens, Michel Serres attire notre attention sur la transmutation des limites de l'humain en un processus d'*hominiscence* — déchiffrement de notre nouvelle infinitude au cœur de la totalité en devenir et en expansion que sont aujourd'hui espace, temps, savoir, langage, communication, technique. Cet élan visionnaire n'est pas sans soulever de multiples questions de fond. Nous les aborderons dans le débat. Mais on ne peut lui dénier la vigueur provocante de son souffle. C'est à elle que nous avons fait appel pour ouvrir ces Rencontres. C'est elle qui parcourt de son frémissement ces quelques lignes qui servent de prélude à *Hominescence* et sont l'invitation apéritive à entrer avec Michel Serres dans l'arborescente aventure du cheminement dans lequel il espère nous entraîner :

> « De même qu'en la luminescence ou l'incandescence, croît ou décroît, par éclats et occultations, une lumière dont l'intensité se cache et se montre en frémissant de commencer, quoique prête sans cesse à s'éteindre ; de même que l'adolescence ou la sénescence s'avancent vers

> l'âge mûr ou la vieillesse franche et régressant toutes deux vers les involutions d'une enfance ou d'une vie qu'elles regrettent mais quitteront vite ; de même que l'efflorescence ou l'effervescence désignent, ainsi, des processus marqués par cette désinence, dite « inchoative », adjectif qui désigne un début, ici de floraison, de bouillonnement ou d'émotion ; de même qu'une plante arborescente prend peu à peu la forme ramifiée, le port ou l'apparence d'un arbre... de même un processus d'hominescence vient d'avoir lieu de notre propre fait, mais ne sait pas encore quel homme il va produire, magnifier ou assassiner.
>
> Mais l'avons-nous jamais su ? ». (*Hominescence,* page 14)

En ouverture de cette semaine de réflexion, il vous appartient, cher Michel Serres, avec la jubilation instruite et communicative qui vous caractérise, de nous éclairer sur ces nouvelles limites de l'humain. Vous avez la parole.

@

MICHEL SERRES Né en 1930 à Agen (France). Interrompt ses études entamées à l'Ecole navale (1949) pour préparer l'Ecole normale supérieure (1952). Après l'agrégation de philosophie (1955), enseigne successivement à Clermont-Ferrand et à Vincennes. Thèse sur les modèles mathématiques du système de Leibniz. Enseigne l'histoire des sciences à Paris I (1969). Toujours soucieux d'intégrer à la réflexion philosophique les développements les plus récents des sciences, il développe aussi ses intuitions sur l'enseignement et l'éducation, ou sur l'écologie.

Parmi ses très nombreux ouvrages, on peut citer *Le Parasite* (1980), *Genèse* (1982), *Éléments d'histoire des sciences* (1989), *Le Contrat naturel* (1990), *Le Tiers instruit* (1991), *Les Origines de la géométrie* (1993), *Atlas* (1994), *Éloge de la philosophie en langue française* (1997), *Hominescence* (2001), *L'Incandescent* (2003).

Membre de l'Académie française (1990).

CONFÉRENCE DE MICHEL SERRES

@

p.013 Passant par une ville dont je tairai le nom, célèbre pour son Muséum d'Histoire Naturelle, je visitai, en décembre dernier, sa non moins fameuse salle aux squelettes et demandai au gardien l'âge d'un des sauriens géants, impressionnants de taille et de longueur ; il me répondit :

— Cent vingt millions d'années, onze mois.

— Comment calculez-vous une date aussi précise, repris-je ?

— Simplement, dit-il : le musée m'a embauché pour surveiller cette salle, au milieu de l'hiver passé ; à cette époque, une affiche, encore présente sous la bête, annonçait : cent vingt millions. Comptez : cela tombe juste.

L'excellent homme donnait tellement d'importance au temps récent qu'il en perdait toute proportion. Nous rions de son calcul, mais pensons comme lui : nous donnons tellement d'importance aux « nouvelles » que nous les écoutons tous les matins avidement, sans nous demander jamais ce qui est nouveau, vraiment.

A cette question, les découvertes récentes répondent souvent. Mais de quel savoir s'agit-il ?

Annonce au XIXe siècle, triomphe au XXe

p.014 Où va le savoir ? Vers les sciences humaines. Dès le XIXe siècle, Auguste Comte et Renan prophétisent ainsi l'avenir de la science. Quoique, par la suite, les particules aient décomposé l'atome, que l'astrophysique ait ouvert l'univers, que le code génétique, universel, ait déchiffré la vie, je crois pourtant que l'histoire à venir retiendra le XXe siècle de ces trois exploits comme le fondateur de multiples disciplines destinées à répondre à la question : *qu'est-ce que l'humain ?* Le définir suppose qu'on en puisse dire les limites. A beaucoup d'égards, le siècle dernier restera celui des sciences dites douces.

Passé 1950, elles triomphèrent. Emblématique, la figure de Claude Lévi-Strauss, par exemple, domina l'université, la recherche, les médias, l'opinion. Qui pouvait, qui peut encore aujourd'hui répondre à cette question, sauf l'économie, la linguistique, les psycho et sociologies, l'ethno et l'anthropologie, plus vingt histoires diverses, de celle des religions à celle des mentalités, bref les Sciences de l'Homme ? Nous ne reviendrons ni sur cet acquis ni sur ses avancées. Mais, depuis quelque temps, les disciplines dures apportent des lumières neuves dans ce groupe doux, pendant qu'il piétine un peu, se répète plus et découvre moins.

Voici encore quelques années, l'organisation de telles conférences sur cette question eût convoqué ethno, psycho et sociologues, exclusivement ; que les Rencontres internationales de Genève invitent aujourd'hui, pour y répondre un prix Nobel

de physique, un biophysicien et un philosophe des sciences dures... signe le début d'un nouveau temps.

Relais au XXIe siècle

Car, en termes d'épistémologie, l'hominisation préoccupe autant aujourd'hui qu'hier la distribution différenciée des cultures, usages et mythes ; on soupçonne même qu'elle pourrait l'expliquer. L'arborescence temporelle où s'étagent l'*ergaster* et l'*afarensis* précède et conditionne le bouquet spatial où se dispersent Kwakiutl et Arapesh. En termes d'institutions, le nouveau siècle tentera de connecter le Muséum d'Histoire Naturelle au Musée de l'Homme. Pour mieux décrire la conduite personnelle, nous avions oublié les synapses, aussi bien que les bonobos pour mieux comprendre nos rapports sociaux.

Depuis la découverte de Lucy dans le rift kenyan, depuis la montée en puissance de la paléoanthropologie, de la biochimie, des sciences cognitives et neuronales, débutantes à leur tour, nous revisitons le relais nature-cultures, nous remettons en connexion deux domaines p.015 séparés depuis longtemps. Le XIXe siècle annonça les sciences humaines ; nous les vîmes s'épanouir au XXe siècle ; le XXIe les réunira aux sciences dures. Je viens d'écrire *Hominescence* et *l'Incandescent* pour souder fluidement les nœuds de ce nouveau réseau.

Une méditation sur le temps assure cette connexion. Pour l'inaugurer, qu'appelle-t-on, justement, la nature ?

Le temps de nature

J'appelle Grand Récit l'énoncé des circonstances contingentes émergeant tour à tour au cours d'une durée, de longueur

colossale, dont la naissance de l'univers marque le commencement et qui continue par son expansion, le refroidissement des planètes, l'accrétion de la nôtre, l'apparition de la vie sur la Terre, l'évolution des vivants telle que la conçoit le néodarwinisme et celle de l'homme, né en Afrique et la quittant récemment pour occuper les continents. Désormais bien documenté, jouant même un rôle de référence en culture scientifique, ce récit, globalement vrai compte tenu des réaménagements réguliers que pratiquent sur lui des inventions et découvertes aussi contingentes que son propre flux, buissonne donc de multiples bifurcations où apparaissent, à l'état naissant, tous les phénomènes existants, bien ou mal connus.

Quand il nous pousse à respecter une sorte de déesse pastorale ou qu'il signifie l'essence d'une notion, d'une chose ou d'un vivant, nous délaissons avec raison le terme de nature, car ces deux sens, encore aujourd'hui courants, dérivent de superstitions et d'idéologies. Mais je n'hésite point à l'utiliser dans son sens étymologique de naissance. Nature désigne ce qui naît. Considérons alors l'ensemble des bifurcations du Grand Récit qui divergent vers une émergence, celles des planètes, de la vie, des espèces ou de l'homme ; notre corps et son environnement naquirent de quelques-uns de ces surgissements dont nous savons marquer assez précisément la date.

Qu'est-ce donc que la nature ? L'intégrale indéfinie des bifurcations surgissant du Grand Récit, même si nous ne les connaissons ni ne les dominons pas toutes. Quasi tautologiquement, la nature se dit de la somme de ces naissances.

Qu'est-ce que l'humain ? Un sous-ensemble défini de ces

bifurcations naturelles. Cette *intégrale définie* fournit une définition saine, sans rêve ni tabou, de la nature humaine, dates de naissances et manières de naître, même si nous n'en maîtrisons pas complètement tous les processus.

Évaluation des durées « naturelles » et « culturelles »

p.016 Le temps qu'ils demandèrent dura des millions d'années, à la suite des milliards requis par l'univers physique, alors que les cultures et, *a fortiori* l'histoire, datent de quelques millénaires. Nous ne pouvons pas ne pas comparer une nature ou des naissances émergeant de durées aussi colossales à l'infime minceur de nos civilisations. Certes, le temps seul ne décide pas de tout, mais pouvons-nous seulement évaluer son poids ?

J'ai mis longtemps à entrer dans l'intuition de cette durée, si nouvellement immense. J'invite à y méditer. A l'âge classique, Pascal s'effrayait de la grandeur, qu'il disait infinie, de l'espace, nous nous étonnons, jusqu'à l'incompréhension, de l'épaisseur du temps et de rythmes incommensurables. *Qu'est-ce que l'humain ?* Une espérance de vie individuelle qui, récemment et en des lieux rares, atteignit soixante-dix à quatre-vingts ans, plongée dans des cultures collectives qui, au mieux, durèrent quelques millénaires, elles-mêmes plongées dans l'évolution d'une espèce, *homo sapiens,* qui date de quelques millions d'années, elle-même plongée dans une durée vivante de quatre milliards, elle-même composée enfin, d'éléments forgés depuis quinze environ, autour de la naissance même de l'univers ; *en somme, l'humain associe de petits éclats imperceptibles à une énorme coulée de durée.* Mais, à l'exception de son début, cette définition peut aussi se dire des espèces et de leurs individus.

Si nous figurons par une grande année la durée dont je viens de parler, nos cultures, nos langues et nos politiques se limitent à quelques fractions de sa dernière seconde. Si vous me demandez mon âge enfin, je peux vous avouer celui de mon état civil, mais je dois aussi dater celui des différentes couches de neurones qui constituent mon cerveau, dont certains apparurent avec les singes dits supérieurs, mais dont d'autres viennent des reptiles d'ères antérieures ; de même, brassé dans sa composition à partir de ceux de mes parents, mon ADN remonte à quatre milliards d'années dans sa structure ; quant aux atomes qui le composent, leur formation accompagne celle du monde, voilà dix à quinze milliards d'années. Ainsi compté, mon âge me rapproche de tous les vivants : le temps ne me distingue pas d'eux.

Qu'est-ce que l'humain ?

Cette restriction explique-t-elle pourquoi les philosophes doutent de définir l'humain ? L'éthologie trouve presque toujours un animal, une plante, voire une bactérie, doués de la qualité prétendument spécifique à notre espèce — *Les Cinq sens* disent avec humour que parler $_{p.017}$ de l'*homo sapiens* exclut la majorité de ceux qui, dénués de goût, ne cherchent pas dans les aliments leur sapidité. A propos des nouvelles technologies, *Hominescence* le dit sans faculté. Contemporaine, cette défaite pousse à le réputer sans propriété. Dite apophatique, la théologie, jadis, parlait ainsi de Dieu, en disant ce qu'Il n'était pas. Sans risque, une philosophie négative ou critique s'abandonne aujourd'hui à cette facilité ; face à la déconstruction aisée, penser reste difficile.

Riez, d'autre part, de la contradiction toute logique entre cet interdit de définir et le pathétique, aussi couramment exprimé de nos jours, autour de la finitude. Il faut cependant choisir : si l'humain souffre de cette dernière, alors rien de plus aisé que de définir un vivant aussi serré dans des bornes ; sinon, sans ces frontières, le voilà infini. Si nous ne savons pas le définir, nous devons avouer ne trouver aucune fin devant lui ; inversement, si nous pleurons sa finitude, nous devons en savoir et en donner une définition : oui, nous répétons le même mot. Il s'agit bien des limites de l'humain : si elles existent, nous pouvons le définir ; si nous ne pouvons pas le définir, le voilà illimité.

Enfin l'humain change si souvent et tant qu'il excède toujours ce que l'on dit de lui. Chez l'habitant contemporain des métropoles, que reste-t-il du *sapiens* décrit par les paléoanthropologues ? Or, on voit mieux la direction d'un mouvement lorsqu'il s'infléchit : le sens apparaît au changement de sens. Or encore, ces cinquante dernières années advint une transformation si importante qu'elle échappa aux observateurs. Comment cet animal métamorphique se métamorphosa-t-il récemment ?

Le temps contemporain d'Hominescence

Pendant que triomphaient les sciences humaines, l'humain se transformait, en effet, au moins en un coin d'Occident, sous la poussée d'éléments plus naturels que culturels.

La découverte de l'énergie atomique ou diverses réponses à la question : *qu'est-ce que la matière ?* amenèrent la construction d'armes de destruction massive telles que la terreur, proprement nôtre, de la mort se renouvela. Aux peurs individuelles,

accompagnées parfois d'une angoisse culturelle, une inquiétude globale s'ajouta lorsqu'explosèrent les bombes thermonucléaires. Chacun de nous craint de mourir ; bien des civilisations disparurent ; l'Occident lui-même descend de cultures mortes ; mais jamais l'humain n'entra en risque d'extinction sur une planète en danger, deux morts globales $_{p.018}$ encourues par son génie et sa volonté. Rien dans l'hominisation n'équivaut à cette bifurcation tragique.

De même, diverses réponses à la question : *qu'est-ce que la vie* ? amenèrent des améliorations telles dans les conditions d'hygiène et la guérison des maladies que notre corps se métamorphosa. Sa taille, son espérance de vie, son rapport à la douleur et la santé se transformèrent et, aussitôt après, la procréation et la filiation elles-mêmes. Outre le rapport à la mort, changèrent l'existence et la naissance.

Ces variations ne touchèrent pas seulement le phénotype et parfois la famille de certains Occidentaux, mais aussi le paysage alentour. Car d'autres réponses à cette deuxième question amenèrent à un changement radical dans l'élevage et l'agriculture, donc dans le paysage et l'alimentation. *Hominescence* parle même, à ce sujet, d'une fin du néolithique. Ainsi notre rapport au monde se transforma au moins autant que celui que nous entretenons avec notre corps. Et si, dès le début, pâturage et labourage tentèrent de maîtriser la sélection de plantes et d'animaux choisis, les biotechnologies cherchent aujourd'hui à maîtriser la mutation, ce qui réduit fantastiquement les échelles de temps découvertes par les réponses à la question : qu'est-ce que l'univers ? qui amenèrent, en effet, à évaluer autrement ces durées respectives, pour l'inerte et le vivant.

Le rapport aux autres changea tout autant. La communication et ses technologies ouvrirent d'autres voies dans l'espace et l'instant, amenant de nouveaux liens et une expansion inattendue des connaissances. Lorsque des millions de messagers deviennent sources d'information, la société devient pédagogique en son entier. Reste encore à écrire la nouvelle épistémologie de ce savoir manipulé.

Aucune de ces transformations : vie, douleur, mort, naissance, monde alentour, relations aux semblables... ne résulta de circonstances environnementales sur lesquelles nous n'aurions rien pu, comme dans l'évolution au sens classique du terme. Au contraire, elles vinrent de processus économiques, sociaux, en dernière instance cognitifs, de cet entendement et de cette volonté collectifs que nous appelons le savoir, de ses applications techniques, de ses mises en œuvre collectives ; en somme, des sciences dites naturelles.

Le temps humain de dédifférenciation

Une partie de l'humanité a donc tant changé en un demi-siècle que cela conduit à penser l'humain au moins comme une capacité de métamorphoses rapides. *S'agit-il, à nouveau, d'une espèce qui entretient un rapport original avec le temps ?*

Le corps de tous les vivants se transforme par les processus évolutifs connus : mutation et sélection, qui permettent une spécialisation telle que l'organisme ainsi produit exploite au mieux les ressources de telle niche locale de l'environnement. Le mot espèce répète le terme spécialisation.

A l'inverse, nos organes se déspécialisent. Par rapport au sabot des ruminants, à la pince du crabe, au tentacule de la

pieuvre, la main, non spécialisée, finit par tout faire, tenir un marteau ou un bistouri, conduire une charrue ou un hélicoptère, jouer du violon, caresser, faire signe... Par rapport aux becs des oiseaux, à la gueule du requin, au museau du chien, la bouche, non spécialisée, finit par tout faire, mordre, certes, mais baiser, siffler, parler mille langues. Ainsi quittons-nous des niches spéciales et nous ouvrons-nous à l'espace global. Au lieu d'habiter une localité, l'humain, dédifférencié, indifférent même, *Incandescent* dans le sens de mon dernier livre, hante le monde, y voyage et, du coup, débordant le présent immédiat, entre dans un temps différent. Lequel ?

Pratiques du temps

Naît-il avec la première pierre qu'il taille ? Certes revient aussitôt la même restriction : certains animaux, les pics, les bonobos, produisent d'authentiques outils. Mais, de nouveau, intervient le temps. Ne cessant jamais d'en fabriquer, nous ne les accumulons pas seulement, mais les entrecroisons ou les appareillons en un tissu mouvant qui induit une durée propre. Laquelle ?

Qu'est-ce que la technique ? Si nous devions attendre que l'évolution nous munisse, par exemple, d'appendices assez pointus pour piquer ou d'un tranchant de la main assez fin pour tailler, nous devrions, selon les lois de la sélection et des mutations, compter, sans l'assurance d'y parvenir, des durées compatibles avec celle de l'espèce et l'élimination d'innombrables semblables démunis de tels avantages. Lorsque, en dehors de nos corps, nous appareillons des objets qui les possèdent, nous épargnons donc la mort, d'abord, qui, tragiquement, eût dû faucher d'immenses populations désadaptées ; plus l'immense durée, difficile à évaluer

selon l'émergence au hasard des mutants et de leur adaptation. Qu'est-ce que la technique ? Une économie formidable de la mort et du temps.

Annoncez donc la simplicité de ce calcul heureux aux précautionneux qui pleurent les accidents et redoutent les risques. Oui, en remontant, à vive allure, l'énorme lenteur du Grand Récit, le temps technicien rattrape, au moins virtuellement, les colossales durées que, p.020 sans cela, nous ne pourrions jamais compenser. Un outil condense un temps immense.

Pour dominer ainsi partie de notre environnement volubile, nous entrons, impatients, dans l'évolution, dans le processus de naissance, dans le temps même des vivants, nous l'économisons, nous le court-circuitons. Qu'est-ce qu'un outil ? Une projection du temps colossal du Grand Récit sur l'éclat infinitésimal de l'invention pratique et de l'usage avant usure ; il concentre ou replie des millions d'années sur des mois. A ce résultat singulier s'ajoutent les performances analogues de tel ou tel autre, associé, appareillage qui augmente d'autant cette accélération.

Et celle-ci devient verticale dès qu'apparaît le langage articulé qui, à son tour, permet la constitution de grands systèmes techniques. Parlez : combien de résédas épargnent le mot fleur ? Combien de pierres taillées programment le terme silex ? Combien d'actions, de choses et de gestes, désignent un verbe, un mot, une préposition ? Combien de ronds se groupent en cercle ? Combien de temps vécu résume le temps énoncé ? Combien de milliards d'années venons-nous d'envisager depuis le début de ce texte ? Une page condense un temps immense.

La domestication procède du même geste. S'il avait fallu attendre que le téosinte devînt maïs ou le buffle bœuf... Un mouton condense un temps immense.

Autre exemple : pourquoi se vêtir ?

L'évolution met certes, un temps énorme à parvenir contingentement au bec ou à la pince ; mais une fois acquis, ces organes demeurent longtemps. Patiente l'évolution, aussi longue l'adaptation, mais, à supposer que le besoin de celle-ci disparaisse, interminable tout autant l'insupportable fixité. L'outil vaut alors un organe amovible. Pour s'adapter, rien ne vaut cette mobilité. Disposer d'un appareil consiste à le poser quand le besoin s'efface et à le reprendre à loisir, selon la nécessité.

Exemple : l'oppression thermique imposée par une fourrure permanente, ou variable selon les seules saisons, empêche de courir longtemps à la chasse ou de voyager sous les tropiques, en raison de la surchauffe ; enfoui au fond de sa crinière, ainsi dort le lion mâle, attendant que la machine refroidisse. Comment expliquer l'usage humain de se vêtir ? La motivation vint-elle de la neige, de la pudeur sexuelle, du désir de cacher faiblesses ou laideurs, du souci de propreté ? Qu'importe, au vu de la vicissitude tourbillonnante de ces p.021 causes mêmes et d'autres encore : le climat varie, la pluie se fait rare ou abondante, les relations fluctuent, les conduites et les modes changent. Plutôt donc que de chercher une cause, mieux vaut considérer les variations dans un éventail de contraintes multiples. En fait, on s'habille pour pouvoir se déshabiller vite, puis se rhabiller aussi rapidement, bref en découvrant l'étrange avantage du dépouillement ; l'écorché peut changer de peau. En toutes circonstances, la souplesse mobile et

diverse de cette adaptabilité l'emporte sur une solution unique et raide. *La cause devient l'amovibilité.*

Je souligne avec force le raisonnement précédent. Pour expliquer, nous cherchons d'abord, à un effet, quelque cause : par exemple, le vêtement naît du froid. Ensuite, nous la faisons varier ; alors, une fonction se dessine selon ce que nous appelons la variable : selon les saisons, fourrure épaisse ou rase. Mais, dans un troisième temps, je considère la variation comme telle, quelle que soit la cause ou la chose qui varie : *le temps de cette variation devient la cause elle-même. La variation requiert l'amovibilité.* Alors, comme celle de l'habit, l'essence de la technique se résume dans ce jeu, au double sens du ludique et d'une légère distance entre éléments utiles, qui permet que l'on adopte habits, armes et outils, pour un temps bref, qu'on les pose, qu'on les dépose, bref, que l'on en dispose. Ce jeu signifie donc « à disposition ». La disponibilité devient l'essence même de l'usage. *Donc la technique condense et manie aussi bien du temps court que du temps long.* Qu'est-ce que l'usage technicien ? Une disponibilité. Qu'est-ce que le langage ? Une prédisponibilité. Technique logicielle, il laisse, de même, mille jeux entre signe et sens.

Ainsi pouvons-nous répondre à un environnement partout et toujours rapidement variable. *A expérimenter la vive volubilité de toutes choses, l'humain naquit de s'adapter aux variations plus qu'aux choses, au temps* plus qu'à l'espace, au temps *pour* s'adapter aux choses du monde spatial. Comment répondre quand tout fluctue ?

Ainsi la technique projette des millions d'années sur quelques-unes. Paradoxe : *le temps devient la raison constante.* Ou dans sa masse ; ou dans sa variabilité. Qu'est-ce que l'humain, *sinon un*

vivant dont le devenir saisit le devenir, large et court, au moins assez pour en user, sinon le maîtriser ?

Maîtrise

La philosophie moderne commença, dit-on, par le précepte de Bacon : « commander à la nature en lui obéissant ». Jusqu'à une période récente, cette nature se limitait aux choses inertes locales et $_{p.022}$ aux lois de la physique. Mais le terme nature, je l'ai dit en commençant, veut aussi dire « naître ». Il y a longtemps qu'éleveurs et cultivateurs commandent à quelques vivants et les font naître ; entrés, depuis récemment, dans les processus de la reproduction, nous commençons à faire naître des espèces et à nous faire naître nous-mêmes dans un environnement global que nous suscitons, lui aussi : la nature prend, dans ce dernier cas, son troisième sens, météorologique et mondial. Dans le vieux précepte, entre alors la nature au sens de la naissance des vivants et au sens de la totalité. Nous commandons à la naissance en obéissant à ses variations, *en disposant de son temps.*

En projetant ainsi une durée gigantesquement longue sur notre existence brévissime, par les techniques, d'abord, le langage ensuite, et enfin, aujourd'hui, par sélection, mutation et environnement projetés, nous maîtrisons de manière croissante et rationnelle les éléments principaux d'une évolution contingente qui, depuis des milliards d'années, se faisait sans nous. *Qu'est-ce que l'humain ? Ce formidable court-circuit temporel. Au moins, la capacité de le réaliser.* Quelle sottise de prétendre que nous ne pouvons rien au temps.

L'agriculture et l'élevage dominent depuis des millénaires partie de la sélection. En nous ouvrant la mutation, les

biotechnologies suivent cette tradition ancienne par des procédés d'une nouveauté fulgurante. Nous savons manipuler ce temps autrefois capricieux. *Entrant dans la mémoire de leur espèce, nous faisons naître des vivants.* Condenser le temps colossal du Grand Récit dans la brièveté de l'innovation technicienne revient donc, ici, *à projeter une mémoire sur une naissance.* Nous mettons la main sur la durée du monde et le temps de l'évolution, sur la spéciation... sur l'hominisation ? Oui, du coup et comme en retour, nous nous faisons naître nous-mêmes. Entrant dans notre mémoire longue, nous pénétrons notre nature et en faisons naître une culture. *Qu'est-ce donc que l'humain ? Un vivant en voie d'auto-évolution.*

En un siècle, la durée de Bergson descend de la métaphysique à la pratique et de l'évolution créatrice au créateur d'évolution. Celle-ci passait pour une donnée fatale, en tout cas pour un destin ; la voilà entre nos mains. Rationnelle de surcroît. *Sapiens sapiens* porte sans doute moins de raison que l'évolution au hasard qu'il finit par forcer de manière programmée. Rien de plus nouveau, en vérité ; mais aussi rien de plus communément humain, rien de plus ancien, puisqu'en accomplissant ce geste même, sur la première pierre, nous devînmes des humains. *Qu'est-ce que l'histoire humaine ? La maîtrise relative d'un résumé d'évolution.*

p.023 Les stoïciens de l'Antiquité distinguaient entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent point. Nous avons appris, par après, à nous rendre maîtres et possesseurs de la nature, selon le précepte de Descartes, donc à faire croître les choses qui dépendent de nous et décroître celles qui n'en dépendent point. Parvenus au maximum de cette efficacité, nous

nous apercevons, dans un troisième temps, que nous dépendons enfin des choses qui dépendent de nous. Nous dépendons désormais d'une durée qui, de plus en plus, dépend de nous. Voilà repris le cycle autoproductif de tantôt, mais dans la pure temporalité.

Aujourd'hui comme hier, nous naissons de faire naître. Voilà pourquoi j'ai parlé en commençant d'une culture reconnectée à la nature. Nous nous posons donc des questions globales, concernant notre influence sur un environnement qui mit des millions d'années à se constituer, au moment même où nos biotechnologies cherchant à maîtriser la mutation qui, laissée à elle-même, prend un temps imprévisible, font naître des vivants qui nous étonnent. Voilà pourquoi je dis humain le seul vivant courant vers l'auto-évolution, parce qu'il découvre, peu à peu, de nouvelles emprises sur la naissance et la nature, en somme sur le temps.

Ce que, de Kant à Sartre, nous nommions autonomie personnelle ou création de soi par soi passe de la morale au destin et de l'individu au monde et à l'humanité.

Le temps

Pour éclairer cette auto-évolution, je reviens sur le temps et reprends : si nous attendions que l'évolution, celle que nous connaissons sans la maîtriser, parvienne à nous doter d'un organe qui réponde à tel ou tel besoin, nous patienterions pendant des durées colossales et parmi des millions de morts par désadaptation. Dès que nous nous adonnons à des actions techniques, nous manipulons du temps sans nous en douter. Fabriquer une pierre qui taille demande quelques minutes, à la place de ces millions d'années. Ainsi s'évaluent les objets

techniques : par la durée qu'ils condensent. L'activité technicienne rabat un temps colossal, sans finalité, sur la durée brève de l'intention inventive, suivie de la mise au point.

Le même raisonnement s'applique à l'agriculture et à l'élevage qui marqua, au néolithique, un moment décisif de l'hominisation. Lorsque nous labourons ou protégeons des bêtes dans des fermes, nous les extrayons des dangers mortels du milieu naturel. D'une certaine manière, nous les enlevons à l'évolution. A espérer qu'elle nous $_{p.024}$ fournisse quelque jour la multiplicité des chevaux de course ou de labour, des vaches adaptées à tant de climats, l'immense variété des chiens d'appartement... mieux vaut les sélectionner nous-mêmes. De nouveau, nous plions un temps interminable sur nos foudroyantes décisions.

De la pierre taillée à l'invention de l'écriture et de l'agriculture, de l'élevage à la révolution industrielle, de l'informatique aux biotechnologies, l'hominisation accomplit le même geste, certes en le raffinant et le multipliant, mais invariant par ces variations. Si, comme tout autre vivant, nous eussions attendu que des ailes nous poussassent, incertainement... d'Icare à la caravelle, autant devenir avionneurs. Et si nous devions attendre que l'évolution nous offre des bactéries aimablement collaboratrices, en guise de remède... autant cloner des OGM. *Homo faber* résume en tours de main ce que ladite nature met une patience multimillionnaire à faire émerger sans le vouloir. Il enveloppe dans des instants menus des durées colossales.

Ce pliage entassé crée des creux noirs où s'oublie la longue durée que l'action présente économise. Quand nous traversons le Pacifique à onze mille mètres d'altitude, qu'avons-nous à faire de nous souvenir que des centaines de millions d'années eussent pu

nous donner des ailes ? Virtuelle, cette mémoire ne nous concerne plus. L'histoire devient un puits d'oubli.

L'histoire

Quoi de neuf, dès lors, dans les biotechnologies qui inquiètent les prophètes de malheur ? Elles reprennent le même pli, le même rabattement accompagné du même oubli, quoiqu'en des lieux différents. Je viens de le dire, nous économisions le temps de la sélection, elles annulent la durée des mutations. Ces opérations se faisaient, sans finalité, dans le hasard et la nécessité ; nous y substituons nos projets plus ou moins rationnels.

Depuis que nous connaissons la longueur du Grand Récit, depuis que nous savons en dater les éléments : milieu intérieur, hémoglobine... nous évaluons, pour la première fois, comme en retour, la portée temporelle de nos actions techniciennes. Nous ne savions pas le faire voici à peine quelques semaines. Nous croyions que les techniques nous donnaient de la puissance sur les choses de l'espace ; cela reste vrai, mais devient un jugement superficiel devant le miracle immensément improbable qu'elles réalisent dans le temps, bifurcation qui pilote l'hominisation toujours en cours aujourd'hui.

p.025 Tout vivant a pouvoir sur les choses d'espace ; habite une niche, y synthétise la chlorophylle, y agite ses brindilles dans la brise, chasse des proies au galop, vole dans les nuages pour regagner des plages brûlantes... mais reste assujetti au temps, présent, immédiat, reproductif, évolutif, interminable. Dès que l'hominien taille un silex, il manipule du temps. Je vois en cet objet une sorte de loupe qui résume et réduit en sa brièveté des durées gigantesques et en son usage d'innombrables et foudroyantes

adaptations. *Qu'est-ce que l'histoire ? L'évolution vue et réduite à travers la loupe technique, retournée même par elle et par elle métamorphosée.*

Philosophie

Bergson et Heidegger distinguaient le temps et l'espace de telle façon que les techniques, assujetties au second, n'aient aucun rapport au premier ; l'étendue descend dans la pratique, méprisée, le phénomène, vague, et la géométrie, dite raidie, alors que la durée, métaphysique chez l'un, monte en ontologie chez l'autre. Quoique de façon moins auguste, mais plus concrète et vitale, je comprends cette dissymétrie et ce privilège qui explique bien des choses et nous en particulier. Dès sa naissance, l'hominien exploite en apparence l'espace *parce qu'il* renverse, retourne et ploie, de manière plus profonde, plus aveugle et plus efficace, le temps. Mieux, il se rend maître des choses plongées dans l'environnement, parce qu'il parvient à ce repliement. Nous sommes devenus les hommes que nous sommes en dominant ce rabattement : nous émergeâmes de cet acte.

Qu'est-ce que l'humain ? Un certain pouvoir de manipuler la durée. Une puissance de rabattre, à longueurs incomparables, le temps sur lui-même. Une autorité acquise sur la formation de l'inerte, l'évolution des vivants, sur la circulation des signes, enfin sur son temps proprement hominien, onto et phylogénétique.

Que cet ancien destin de nos pratiques, nouvellement réapparu et présent à notre vision du monde et de l'homme, nous angoisse ou nous exalte, qu'il pose des questions de conduite ou nous place face à vies responsabilités inattendues dont l'ampleur fait branler habitudes et cultures, morales et religions, politiques et

philosophies timides, sciences humaines enfin, qui peut le nier ? Nous le fîmes advenir, affrontons-le. Mieux, nous nous faisons advenir, affrontons notre propre variation. *Homo causa sui.*

Malgré notre arrogance formelle, nous ne cessons d'apprendre cette vieille évidence que nous ne pouvons séparer, en nous comme p.026 autour de nous, le naturel du culturel. Une culture naît aujourd'hui de découvrir les secrets de la naissance ; elle renaît de cette nature.

Ancienne et nouvelle, stable et fluctuante, cette symbiose entre notre histoire, la durée de l'évolution et le temps de l'univers fonde ce que j'appelle, en termes de droit, le Contrat naturel.

*

DÉBAT

@

MARC FAESSLER : Je remercie le professeur Michel Serres de cette magnifique leçon. Avant d'ouvrir le débat proprement dit, je donne la parole à deux pré-opinants, Michel Cornu et Franca Madioni.

Le professeur Michel Cornu, philosophe, a fait une thèse sur Kierkegaard. Il a publié plusieurs ouvrages, dont l'un sur *Une pensée de l'entre-deux.* Il est un penseur de la finitude. Nous lui avons demandé de réagir à cette conférence — dont nous avions pressenti ce qu'elle allait être.

MICHEL CORNU : Je remercie Michel Serres. Je suis impressionné, ce qui n'est pas la meilleure condition pour entamer une discussion. Comme tout acte philosophique, vos propos

m'interpellent quelque part. C'est sur ce « quelque part » que j'aimerais vous poser des questions. Il est sans doute relativement éloigné du lieu d'où vous vous exprimez. Mais j'aimerais essayer de voir comment les choses pourraient se lier.

Vous avez, avec quelque raison, des critiques à l'égard du pathos de la finitude. Je me demande quand même si et dans quelle mesure les transformations de l'homme ne le laissent pas toujours aussi démuni face à la finitude et à la mort.

p.027 Dans cette perspective, je me demande si la connaissance de ces transformations n'est pas là pour masquer ce tragique ; s'il n'y a pas, dans l'usage que vous faites d'un savoir véritablement encyclopédique, une tentative d'*hubris,* une tentative pour oublier la médiocrité de l'humain, pour oublier que l'homme est donné à lui-même, et qu'il n'est que dans la relation à autrui.

Dans la même perspective, j'ai une question sur ce que vous avez dit à propos de la technique qui sauverait de la mort. N'y a-t-il pas aujourd'hui, à travers la maîtrise du temps, à travers ce que l'homme s'est créé comme destin par illusion d'autonomie — je crois que c'est l'illusion de la modernité, déjà présente chez Kant —, un danger d'autodestruction par la volonté de puissance ?

MICHEL SERRES : Sur la question du rapport tragique à la mort, cher ami, je suis comme vous. Je n'affronte pas cet événement sans frémir. A cet égard, je suppose que nous somme tous égaux. Je voudrais signaler que je n'ai pas présenté sans frémir, moi aussi, les trois morts que j'ai distinguées, la mort individuelle, la mort des cultures et la mort possible, globale, qui toucherait l'humanité.

Mais je dois tout de même dire quelque chose. Premièrement, pour ce qui concerne la mort individuelle, il est probable — les éthologues sont plus ou moins d'accord sur ce point — que l'animal soit relativement insensible à la mort, et que l'homme soit advenu dès lors qu'il a su qu'il allait mourir. Le tragique abominable devant lequel cet événement nous met, a aussi été notre première naissance. La plupart des grands textes consacrés à l'immortalité, romans ou pièces de théâtre, donnent précisément cet argument : si nous étions immortels, nous ne serions plus des hommes. A ce tragique, donc, est associé le chant d'allégresse qui nous fait naître.

Deuxièmement, il est vrai que l'humanité occidentale est née de langues mortes — le latin est mort, le grec et l'ancien égyptien aussi —, de cultures disparues, de ruines. Nous avons une antiquité. Mais cette antiquité est morte, et ne cesse en nous de ressusciter. Il n'y a de Renaissance au XVIe siècle que par la reprise de la langue grecque ; il n'y a de renaissance des études philosophiques, au Moyen Age, que par la reprise d'Aristote, etc. De sorte que tout ce qui meurt à un certain moment, est amené à renaître. Du coup, je chante avec allégresse la mort culturelle, parce qu'elle est une naissance, qu'on appelle par ailleurs la Renaissance.

L'événement tragique d'Hiroshima a fait du scientifique que j'étais un philosophe. Je suis l'enfant d'Hiroshima, parce que j'ai été le premier, dans ma jeunesse, à me poser des questions sur l'éthique de la science, à cause de cette explosion, qui était un événement unique dans l'histoire humaine. Je me demande aujourd'hui si notre « contemporanéité » n'est pas née ce jour-là. Si un certain homme p.028 moderne n'est pas né devant cet

événement, qui mettait en péril à la fois la planète et l'humanité.

Oui, c'est vrai, ces trois événements, mort individuelle, mort culturelle, mort collective, sont des événements tragiques et qui nous font plier le dos. Rien n'est pire que de perdre un enfant ou celle qu'on aime, sauf peut-être de mourir soi-même. Mais ces morts sont aussi des événements de renaissance, de naissance fondamentale de l'hominien. Qu'est-ce que l'homme ? C'est quelqu'un qui va mourir, et qui le sait. Là aussi, il y a un événement à double entrée, qui relève de la médiocrité et de l'humilité dont vous parlez, mais aussi de cette fierté qui est celle de l'humain.

Votre deuxième question porte sur la science. Est-elle vraiment d'une telle arrogance ? J'ai pratiqué toute ma vie ce genre d'exercice. S'il y a une vertu fondamentale qui est requise d'un chercheur, c'est bien l'inverse, c'est-à-dire l'humilité. Chercher à avoir raison est un vice de bateleur. Il est vrai que certains des philosophes que j'ai côtoyés occupaient des sites qui leur permettaient d'avoir toujours raison. Si la philosophie consiste à chercher des sites à partir desquels on a toujours raison, je ne puis qu'avoir honte de la philosophie et honte d'avoir raison. Le problème n'est pas d'avoir raison, mais d'inventer du nouveau, de former des concepts. On n'y arrive qu'avec de l'humilité. Si la science trouve du vrai, c'est parce qu'elle a eu des serviteurs misérables, honteux, humbles. Ne considérez donc pas que la science serait l'ensemble du vrai, exprimé de manière arrogante.

D'autre part, l'encyclopédie n'est pas un système clos, comme le suggérait le geste qui accompagnait votre question. Le mot encyclopédie est mort. Il a été inventé par Rabelais, au XVIe siècle, pour désigner un savoir dont on pensait en effet qu'il se

constituerait en système clos. Aujourd'hui, à la place de ce terme, je vous ai proposé de parler de Grand Récit. Le Grand Récit, c'est l'ensemble des résultats scientifiques relatifs au temps : l'univers est né il y a quinze milliards d'années ; il y a eu ou il n'y a pas eu le *big-bang ;* puis, il y a eu des bifurcations qui sont apparues dans le flux temporel, etc. Tout cela est contingent. Il n'y a pas de programme prédéterminé. Les bifurcations surgissent, ressuscitent. Donc, l'encyclopédie n'est plus un système clos de vérités, c'est un flux qui porte des contingences.

Je finis par la technique. Non, je n'ai pas dit que la technique nous préservait de la mort. Pas du tout. J'ai dit simplement qu'elle était une projection du temps long sur du temps court. La technique est une chose qui nous permet de mettre, en quelque manière, la main sur du temps. Elle n'a jamais préservé de la mort. Certes, on vient de $_{p.029}$ découvrir le signal d'apoptose, qui met à mort les cellules. Si on le déchiffre correctement, on peut repousser les limites de notre mort de 120 à 150 ans peut-être. Mais ce n'est pas l'immortalité.

A propos de la technique, j'aimerais ajouter un mot. J'en ai proposé une définition que je crois originale. J'entends sans cesse, venant de tous les horizons, des discours catastrophistes, annonçant que notre civilisation court des risques terrifiants. Voyons un peu : l'espérance de vie était de trente-cinq ans en 1900 ; elle vient de dépasser les quatre-vingts ans. Les problèmes de santé sont relativement résolus, ceux de l'agriculture de même. De quoi vous plaignez-vous ? Etes-vous aussi malades que ça, avez-vous vraiment horreur du monde dans lequel vous vivez ? Je suis fils d'agriculteur gascon. Mon grand-père, qui ne parlait qu'occitan, me disait — je traduis en français — : « N'écoute pas

ce riche, il se plaint d'aise ». Nous sommes tellement riches, puissants, gâtés et en bonne santé qu'il faut bien que nous nous plaignions d'aise ! C'est pourquoi le discours dominant de la presse et des livres est le discours de la catastrophe. Je suis âgé, j'ai traversé une guerre qui a fait cinquante millions de morts. Je peux vous le dire : ça va mieux. Bien sûr, un livre annonçant une catastrophe se vend à cent mille exemplaires, alors que les optimistes ne se vendent presque pas. La catastrophe est un discours vendeur. Pour une raison très simple. Tous les auteurs et les éditeurs de journaux ont lu Aristote, qui dit que l'essence du spectacle, c'est la terreur et la pitié. Et puisque tout le monde a lu Aristote, vous ne voyez à la télévision, dans les journaux et les livres que la terreur et la pitié. Cela se vend, c'est l'essence même du spectacle. Vous êtes les esclaves du spectacle.

MARC FAESSLER : Je passe la parole à Madame Franca Madioni, qui est médecin psychiatre et psychanalyste. Elle enseigne à Lyon et est établie à Genève. L'ADN et le Grand Récit sont une chose. Madame Madioni nous dira si la mémoire, peut-être, recèle d'autres aspects.

FRANCA MADIONI : Votre pensée et vos livres sont fascinants. Je connaissais certains de vos ouvrages philosophiques, et j'ai découvert avec étonnement vos trois derniers livres. Pour faire le lien avec l'intervention de Michel Cornu, je dirai que je prends votre écriture comme un acte inspiré par *éros.* Non comme une défense de la mort, mais comme quelque chose $_{p.030}$ qui surgit de la mort. Je vous remercie de cet acte, parce qu'il est courageux.

J'ai lu votre texte non comme le Grand Récit, mais comme le

Grand Rêve. Au fond, on peut le considérer comme un projet humaniste, un projet d'homme que pour ma part, étant plus pessimiste que vous, je considère comme un beau projet ou une utopie. Comme tous les beaux projets et toutes les utopies, il a mission de nous servir à penser.

Il faut néanmoins, puisque je suis ici, que je joue un peu le rôle de l'avocat du diable. Vous dites qu'on a longtemps maîtrisé l'espace, qu'aujourd'hui on maîtrise le temps, et que le temps est notre puissance. Mais il est aussi notre impuissance. Je reprends l'histoire du gardien de musée : le personnage est intéressant, parce qu'il associe deux niveaux de réalité. De l'un, je m'occupe au quotidien ; l'autre vous appartient plus qu'à moi, en tant que philosophe, mathématicien et historien des sciences. Le gardien juxtapose les deux cent millions d'années du squelette et les onze mois de sa propre présence. Notre conscience individuelle du temps est extrêmement fragmentée. Notre temps subjectif n'est fait que de bribes. D'où la notion de limite intrinsèque au temps. Je vous suis volontiers au niveau de ce qui concerne ce temps morcelé. Ce moment de synthèse, où je songe à mon ADN qui se répète, qui fait l'objet de sélections depuis des milliards d'années, ce moment peut-il être compris comme un bref instant de conscience, au sens husserlien de synthèse active de la conscience par rapport à la fondamentalité de mon quotidien vécu du temps ? Qu'en est-il de ce temps vécu, parcellaire et fragmentaire, face à une durée dont je n'ai que l'intuition, et qui se fragmente aussitôt ? N'est-ce pas là que se pose à notre conscience une question de limite, celle de notre capacité à retenir l'épaisseur de la durée ?

Ma deuxième question porte sur la mémoire. Quand je vous lis,

j'ai l'impression que vous faites une impasse sur la question de la représentation mentale — vous dites d'ailleurs qu'elle ne vous intéresse pas beaucoup, et on pourrait discuter des heures sur votre définition du réalisme. Vous dites que vous participez de la mémoire des pierres et de la mémoire de l'homme. On trouve dans l'un de vos textes une expression qui dit approximativement qu'en tant que mémoire vous participez des choses et qu'en tant que chose vous avez une mémoire. Comme si dans la mémoire il y avait une empreinte — qui serait loin d'être celle de Platon —, une sorte d'inscription sur la pierre qui se ferait automatiquement par les événements. Comme si notre capacité de représentation, et donc la limite de notre capacité d'expérimenter p.031 le réel, n'intervenait en rien. Nous trouvons-nous là, de nouveau, face à une limite ?

En vous écoutant, j'ai l'impression d'entendre mon père, qui était mathématicien, qui construisait de grands systèmes abstraits, que je trouvais très fascinants comme enfant, mais auxquels je ne comprenais rien. Je me disais : c'est beau, mais c'est abstrait et ça n'a rien à voir avec la réalité de tous les jours. Mon étonnement continue — j'admire d'ailleurs votre manière de vous étonner, car je crois que la philosophie s'arrête là où s'arrête l'étonnement. Je vous lis comme un grand utopiste, qui construit une sorte de système mathématique et abstrait. Je n'ai pas la même perception du réel et me demande s'il y a là une autre dimension de nos limites.

MICHEL SERRES : Je vais répondre à vos questions en commençant par la fin, parce que je suis très intéressé par votre jugement sur les mathématiques : les mathématiques sont

abstraites, elles sont incompréhensibles, formelles, et n'ont rien à voir avec le réel, etc. L'ennui, c'est que tout le réel est écrit en langage mathématique. Le seul chemin qu'on ait vers le réel, c'est-à-dire vers les choses physiques, vers les choses vivantes, vers la technique, ce sont les mathématiques. Il n'y a pas d'autre chemin. Comment vous en persuader ? Puisque vous parlez de Platon, je vous rappelle qu'il dit que nous sommes prisonniers dans la caverne. Mais on y est aussi au cinéma : au fond de la caverne de Platon sont projetées des images des choses. On y voit des chevaux, des béliers, des animaux qui passent. Platon nous interpelle : vous êtes dans la caverne, oui, mais sortez et vous verrez le réel. Ce qu'il dit, là, c'est que nous voyons les choses en deux dimensions, et qu'il faut les voir en trois dimensions. C'est un raisonnement de géomètre. Pour découvrir le réel, il faut ajouter une dimension. Il faut ajouter une dimension géométrique. Vous n'atteindrez le réel qu'avec les mathématiques. Je suis désolé : nous n'avons pas d'autre chemin vers le réel. Galilée a inventé l'ère moderne lorsqu'il a dit que la nature était écrite en langage mathématique. Depuis cinquante ans, nous croyions que le vivant faisait exception à l'inerte, que l'inerte selon le mot de Galilée était écrit en langage mathématique, mais pas le vivant. Manque de chance : depuis la découverte du code génétique, nous savons que le vivant est également écrit en langage combinatoire, c'est-à-dire mathématique. Vous pourrez toujours faire rire sur les mathématiques, il n'empêche que la seule réalité était chez votre père... Comme $_{p.032}$ vous pouvez le constater, je suis un fervent défenseur des mathématiques. Parce que c'est la réalité.

A propos du temps et de la mémoire, ce que je vous annonce du Grand Récit, c'est-à-dire le chiffrage et la datation, repose sur

des découvertes très récentes. Nous ne savons que depuis deux ou trois décennies l'âge de la terre. Elle a quatre milliards d'années. Un certain Paterson a découvert grâce à tel ou tel type de technique qu'on pouvait la dater de façon très précise. L'âge de l'univers n'est lui aussi connu que de manière relativement récente. En d'autres termes, tout ce que j'ai raconté sur le Grand Récit, ce sont des découvertes qui ne datent pas de plus de vingt à trente ans. Nous sommes donc devant un temps nouveau. Cette révolution me paraît encore plus importante que celle qui, aux XVIe et XVIIe siècles, faisait formuler à Pascal la pensée que j'ai citée tout à l'heure — « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ». L'intuition nouvelle de ce temps, il vaut la peine de s'y plonger pour savoir vraiment ce qu'il veut dire. Que signifient mille ans ? Nous sommes cultivés. Notre culture, c'est une vision du monde, et surtout une vision du temps. Cette vision du temps, nous en avons une mémoire culturelle. Et la mémoire des plus cultivés d'entre nous remonte aux premiers Grecs, peut-être aux premiers Assyriens, aux premiers Hébreux, voire à l'épopée de Gilgamesh, et puis plus rien. Quatre à sept mille ans. Et voici que les découvertes contemporaines déplient ce temps jusqu'à des millions d'années. Tout récemment, l'homme a gagné trois millions, voire sept millions d'années. Ces découvertes n'ont que quelques semaines. Le Grand Récit est donc d'installation récente. Je crois que demain, la culture des jeunes gens et des jeunes filles aura assimilé cette vision du temps. Nous, les vieux, nous avons quatre mille ans dans la tête. Eux en auront quinze milliards. Ce seront les cadres spatio-temporels de leur culture. Voilà ce qu'est le nouvel humanisme. L'homme est né en Afrique il y a sept millions d'années. Il a quitté l'Afrique et s'est répandu dans

l'univers. Le fait que nous soyons tous frères — qui est désormais démontré — constitue une nouvelle vision de l'histoire des hommes. D'où la question de la mémoire.

J'ai bien sûr une mémoire de mes premières années. Vous qui êtes psychanalyste, savez mieux que moi ce qu'est l'anamnèse psychanalytique, qui permet, grâce à certains types de techniques, de découvrir une mémoire encore plus cachée, qui permet à son tour de remonter à des premières perceptions ou à des premiers affects. Je vous propose une autre anamnèse. Désormais, quand je vois mes mains, je ne me considère plus comme un vieillard de soixante-et-onze ans. Je sais $_{p.033}$ maintenant grâce à l'anamnèse — car c'en est une — de la biochimie que mon corps vivant contient des mémoires qu'elle me permet de découvrir nouvellement. En effet, mon corps participe désormais à des espèces qui sont nées il y a des millions d'années — *homo sapiens ; homo afarensis ; homo ergaster,* né il y a trois millions d'années ; Lucy, trois millions d'années ; celui qu'on vient de découvrir au Tchad, sept millions ; puis viennent les anthropopithèques, et on remonte, on remonte... Et on en arrive aux espèces. Il est établi maintenant que nous sommes les successeurs des premiers mammifères qui sont nés au moment de la destruction des dinosaures. Et ça repart. C'est pourquoi je vous propose une anamnèse reposant sur le fait que mon corps est une mémoire — celle des premiers mammifères, des anthropopithèques, etc. J'ai dans mon corps des atomes qui ont été forgés dans les premières galaxies. C'est une anamnèse formidable. Mettez-vous devant le Mont-Blanc, mettez-vous devant vos admirables Alpes suisses, et demandez-vous depuis quand ils sont là. Nous le savons désormais, nous savons quand et comment a eu lieu le glissement alpin. Si vous êtes dans la montagne et n'avez

qu'une perception spatiale, vous n'êtes plus un contemporain. Ceux-ci ont désormais intégré dans leur vision spatio-temporelle l'arrière-fond historico-évolutif du Grand Récit, qui constitue pour moi une découverte culturelle si extraordinaire qu'elle fondera, je crois, la vision humaniste de l'avenir. Mais, j'y insiste, il s'agit bien d'une anamnèse. Il n'y a pas un seul objet autour de moi qui ne soit une mémoire. Je suis cette mémoire. Pas seulement celle de mon enfance ou de ma petite enfance, mais celle de Lucy. Je porte en moi Lucy, ses parents et *homo ergaster.* Si ma main, mes doigts, mon poignet se présentent de telle manière, c'est parce qu'ils ont été formés ainsi par l'évolution à telle époque lointaine. Cette mémoire et ce temps-là sont à la fois nouveaux et d'une ancienneté telle que cette anamnèse me paraît aujourd'hui une découverte absolument merveilleuse. De limite en limite, on descend de plus en plus. On sait le faire — c'est pathétique, certes, mais c'est formidable.

MARC FAESSLER : Il y a dans votre présentation une chose qui me paraît liée à nos limites, et qui n'a pas été envisagée. Il s'agit du problème du mal. Dans l'histoire du siècle dernier, et encore aujourd'hui, nous pouvons comprendre qu'il y ait des limites naturelles, corporelles ou techniques, dans lesquelles le problème du mal se pose de manière contingente. Ce qui me paraît important, en revanche, est l'excès du mal, p.034 ajouté par la cruauté humaine à travers des exterminations et des génocides tels que nous n'en avons pas vus en vingt siècles. La question, pour moi, est la suivante : votre interrogation amène à une vision assez optimiste, mais cet optimisme repose sur l'idée qu'on peut faire quelque chose avec le mal. Peut-on faire quelque chose avec l'excès du mal ? Ne faut-il pas qu'il y ait quelque part la

manifestation d'un arrêt qui soit donné par un excès du bien, signifié symboliquement ou théologiquement, ou encore de manière transcendante, pour que précisément il y ait un arrêt ou un appel prophétique à ce coup d'arrêt ? Je vous rappelle que le récit de la Création, dans la Bible, se termine par le constat par Dieu que tout ce qu'il a fait est, non pas « bon », mais « bien à l'excès ». Je voudrais, au fond, vous poser la question de la transcendance, et savoir si elle peut faire front à la question du mal.

MICHEL SERRES : On ne peut pas tout traiter en une heure ! J'avais déjà beaucoup de pain sur la planche à examiner ce que c'est qu'une limite. Je n'ai fait que parler de la limite, en particulier temporelle, et voulu amener des solutions nouvelles sur la question de la temporalité. Dans le livre *L'Incandescent,* que je viens de terminer, j'évoque assez longuement le problème du mal. Je ne le résoudrai pas ici.

J'ai du mal à chiffrer l'excès dont vous parlez. Il est vrai que le XXe siècle s'est achevé sur une série d'horreurs notables qui en réalité, je l'ai avoué tout à l'heure, ont fait de moi un philosophe. Il me semble pourtant que lors d'une guerre qui a opposé Byzance à ce qu'on n'appelait pas encore la Bulgarie, l'empereur de Byzance, en une matinée, a réuni toute l'armée bulgare, composée de 50.000 hommes, a fait crever les yeux à tout le monde et les a renvoyés en Bulgarie. C'est un fait de l'histoire. A-t-on fait mieux ou plus mal ? Une telle histoire fait courir un frisson d'horreur. Loin de moi l'idée d'affirmer que ce serait mieux maintenant. Je crois que le mal est, d'une certaine manière, un invariant. C'est précisément ce que je démontre dans mon livre. On n'en sort pas.

Comment le démontrer ? C'est simple. Si au cours de votre vie vous avez transporté quatre fois douze œufs de votre frigidaire dans votre poêle à frire, la probabilité que vous en ayez cassé un sur le sol de votre cuisine est quasi nulle. Mais si vous l'avez fait quatorze millions de fois, la probabilité que vous en ayez cassés est telle qu'elle devient une certitude. A mesure que les nombres croissent, le mal devient une constante repérable. Ce théorème a été trouvé au $_{p.035}$ XVIIe siècle par un certain Pascal et par Bernoulli. C'est la loi des grands nombres. Toutes les compagnies d'assurances sont fondées là-dessus et ne gagnent de l'argent que parce qu'il y a une constante des accidents, des catastrophes, du mal, etc. Cette constante est prévisible. Et puisqu'elle est prévisible, elle est toujours là. Par conséquent, c'est vrai, il y a toujours du mal.

Ne me faites pas dire ce que je ne dis pas — qu'étant donné qu'il est là, il ne faudrait rien faire. Au contraire, nous passons toute notre vie à minimiser ce pourcentage non éradicable, cette « part maudite ». Celle-ci étant toujours là, nous consacrons nos efforts individuels et collectifs à la minimiser. C'est notre effort, notre but, notre morale, notre conduite, notre utopie. L'utopie serait, précisément, de dire qu'un jour il n'y en aura pas. Cela se démontre aussi. Le défaut zéro, le risque zéro n'existe pas. Il est mathématiquement impossible. Un ministre a dit un jour que l'Université devait arriver au défaut zéro. Il montrait par là qu'il n'était pas vraiment scientifique. Le défaut zéro n'existe pas. Lavez-vous les mains tous les jours, lavez-vous bien, mais ne vous lavez pas trop, vous tomberiez malades. Car si vous éradiquiez tous les germes de votre main, alors votre main deviendrait le lieu où toutes les bactéries du monde se précipiteraient. Il y a une part maudite.

Essayons de faire mieux : c'est un projet collectif et politique, un projet de société et de morale. Mais quel est mon projet, en tant qu'individu ? Je sais qu'en moi le mal est toujours là, exactement comme parmi nous. C'est un sens que j'ai donné au mot *incandescent* dans mon livre. J'ai dit que l'incandescence était la blancheur qui faisait qu'on était non spécialisé, qui permettait à l'hominité de devenir plurivalente ou multivalente, ou même panvalente. Mais je donne aussi à incandescent le sens de la seule chose que je puisse faire dans ma vie, à savoir de considérer ce mal comme ce qui en moi pourrait brûler. Incandescent. Faire de ce mal la matière même, le combustible de mon énergie. La seule morale que je connaisse, c'est de transformer en moi ce mal qui jamais ne manque en un combustible qui pourrait, à certain moment, faire marcher le moteur.

Pour ce qui concerne la transcendance, je suis en train de consacrer un livre à ce sujet. Je ne vous dirai donc pas quelle est ma réponse !

JEAN HALPÉRIN : Vous disiez tout à l'heure que l'homme est cause de soi et du monde. Ai-je raison de penser qu'au-delà de votre leçon et de sa p.036 conclusion, c'était un appel à une pédagogie de la responsabilité humaine ?

MICHEL SERRES : Absolument. Sur le point de vue pédagogique, d'ailleurs, je signale qu'à la fin de mon livre *L'Incandescent,* figure un programme pédagogique, qui pourrait, s'il était enseigné dans tous les pays, être au moins un peu un facteur de paix.

Dès lors qu'on est cause de soi, la pédagogie devient effectivement le moteur premier. Le seul projet que nous puissions

avoir aujourd'hui, c'est moins la science que sa transmission — c'est-à-dire la pédagogie. Hélas, vous le savez, c'est aujourd'hui notre plus grand échec.

Mme JOHNSON : Il n'y a pas d'auto-évolution de l'homme, puisque la découverte de l'homme est le résultat de l'évolution de sa pensée, qui est basée sur l'évolution de l'un de ses organes, le cerveau. Tout ce que l'homme fait est donc la projection dans le monde matériel de ce qui passe dans son cerveau. Du coup, l'idée qu'il a sauté l'évolution et qu'il est devenu coauteur de son état, est une illusion. Qu'est-ce que vous répondez à ça ?

MICHEL SERRES : La réponse à votre question est : oui. Vous avez raison.

QUESTION : J'ai bien entendu le message par lequel vous invitez l'être humain à se prendre en charge et à être responsable de sa naissance à lui-même. Cela dit, je me demande s'il gagne du temps par rapport à la nature, dans le sens où je n'imagine pas la nature lui octroyant des aides, même dans des millions d'années, pas plus que je n'imagine des bactéries les exterminant. Puisque malgré tout nous gagnons du temps grâce à la maîtrise de la technologie, je me demande si, plutôt que de chercher à aller vite, il ne vaudrait pas mieux chercher à savoir où nous allons.

MICHEL SERRES : $_{p.037}$ Je n'ai pas vraiment dit qu'on gagne du temps. Je voulais simplement dire que dès lors qu'on est entré dans le processus d'hominisation, on est entré dans un autre temps, qui est définissable dans sa grandeur et dans son rythme. Mais le problème demeure bien entendu de savoir quelle est sa

finalité : c'est votre question. Or, je l'ai dit, lorsqu'on passe du temps naturel au temps culturel — et on a maintenant une bonne description de ce passage —, lorsqu'on passe de ce temps d'une durée colossale à celui de l'histoire, nous passons paradoxalement d'un temps sans finalité, qui est le temps de l'évolution et de l'univers, avec les bifurcations contingentes dont j'ai parlé, à un temps de projet. Et ce projet, il nous appartient de le définir. Il n'est pas donné. Il est surajouté, si j'ose dire, en temps réel : quel est votre projet aujourd'hui, quel est le projet de telle communauté ? Je ne crois pas qu'on puisse avoir de projet global dès le départ de l'hominisation.

Peut-être connaissez-vous un peu la théorie du chaos. Elle est très intéressante. Elle consiste à dire que lorsqu'on se tourne vers le passé, le temps est parfaitement déterminé, alors que si l'on regarde vers l'avenir, il est parfaitement imprévisible. C'est le temps de l'histoire, le temps de notre projet. Nous ne savons pas de quoi demain sera fait. La sagesse des nations le dit avant la théorie du chaos. Cela dit, c'est à vous qu'il appartient d'avoir l'intention ou le projet, au niveau de l'individu autant qu'à celui de la commune, du pays ou de l'humanité entière.

Le problème d'aujourd'hui est que la *causa sui* dont je parle, a pour sujet le sujet universel de l'humanité. Je reprends les choses autrement : vous vous rappelez que j'ai dit que depuis les Stoïciens on avait fait la distinction entre ce qui dépendait de nous et ce qui ne dépendait pas de nous, et que désormais, dans un troisième temps, nous dépendions des choses qui dépendaient de nous. Ce qui est le plus difficile à voir, là-dedans, ce n'est pas la dépendance ni l'objet de la dépendance, mais ce « nous » qui doit prendre la décision. Je crois que c'est le plus gros problème contemporain.

Quel est le « nous » qui doit prendre telle ou telle décision sur tel ou tel problème qui nous occupe ? Je suppose que vous en parlerez pendant la suite de ces Rencontres. Quel type de société, quel type d'instance dans la société prendra les décisions ou formera les projets sur tel ou tel point. La question n'est pas tellement de savoir ce qu'on fera, mais de savoir qui en décidera et comment. Du coup ce sont des questions plus politiques que destinales.

p.038 Ce que j'ai voulu tracer, c'est la base épistémologique de la modernité : comment on peut comprendre le monde aujourd'hui, dans ses principaux axes spatio-temporels. Ensuite viennent les questions politiques et morales.

QUESTION : Quel est le pourcentage de la population mondiale qui pourrait suivre la conférence que vous avez donnée ?

MICHEL SERRES : Bonne question. Je veux bien en discuter, parce que c'est très intéressant. C'est la même question que celle qui portait tout à l'heure sur la pédagogie.

Je crois que ce que j'ai dit est parfaitement simple et à la portée de tout le monde. Je veux dire par là qu'il y a un nouveau temps, que ce temps nous est arrivé il y a quelques décennies, et qu'il faut en tenir compte parce qu'il fait partie des conditions les plus fondamentales qui nous sont perceptibles aujourd'hui. Du coup, le Grand Récit devient le contenu majeur de la pédagogie ou d'un savoir commun. Il vaudrait la peine de l'enseigner partout, parce que c'est un savoir qui ne sépare personne. Il raconte l'émergence du monde. Pour la première fois, quand on y demande ce qu'est l'humain, on ne répond pas que c'est un Occidental, un Kwakiutl ou autre. On sait maintenant grâce au

Grand Récit que l'homme est né à tel endroit, qu'il est Africain, et qu'à telle époque une poignée de gens, probablement beaucoup moins nombreux que dans cette salle aujourd'hui, a passé Suez. Certains ont tourné à gauche et peuplé l'Europe, d'autres à droite et peuplé l'Asie. Certains sont allés au Sud — les aborigènes d'Australie. On connaît cette histoire, on sait la documenter. On sait comment ça s'est passé. L'analyse des ADN la confirme : on voit très bien que l'ADN d'un Inuit et celui d'un Genevois sont les mêmes. Nous sommes tous issus de la même lignée. Ce savoir-là ne sépare personne. Il représente, en d'autres termes, la première occasion, dans l'histoire, où nous avons une chance de donner un contenu non impérialiste et non occidental au mot humanisme. L'homme est simplement d'origine africaine.

Ma réponse à votre question est donc que le pourcentage de gens qui peuvent entendre cela est de 100 %. C'est une histoire que tout le monde peut entendre, et qui est facile à comprendre. Evidemment, si vous entrez dans le détail, elle devient très vite complexe. Mais en $_{p.039}$ gros, au niveau de la culture commune, elle est relativement simple. Et de plus, pour une fois, ce savoir est facteur de paix, de rapprochement entre les hommes. Cela vaut la peine ! Faites-le savoir autour de vous — c'est exactement ce que j'ai fait en venant vous en parler.

QUESTION : Je suis un peu gêné par votre constante du mal. Ne pensez-vous pas que cette constante évolue ? Certes, elle ne peut pas atteindre zéro, c'est mathématiquement impossible. J'imagine qu'au Moyen Age on tuait pour une poule volée, alors que depuis cinquante ans on est passé de la guerre dont vous avez parlé à une quasi impossibilité de guerre entre la France et l'Allemagne.

MICHEL SERRES : Vous avez raison. Mais si par hasard je disais cela, moi qui ai la mauvaise réputation d'être optimiste, on me rétorquerait : oui, tout cela est bien pour l'Occident, mais l'Occident ne correspond qu'à un dixième de la population mondiale, et les neuf autres dixièmes vivent dans la guerre, la famine, la misère et la mort. Que je sache, ce que nous appelons aujourd'hui démocratie compte parmi les aristocraties les plus féroces qu'ait jamais connues l'histoire. Les neuf dixièmes de l'humanité sont en dessous de ce qu'était un serf au Moyen Age. Sur ce point, je ne peux pas dire grand-chose. Quand on parle de progrès ou d'avancée, je dis souvent qu'il vaudrait mieux regarder les choses comme un paysage, c'est-à-dire quelque chose d'extraordinairement complexe, où il y a à certains endroits des montées — des avancées — spécifiques, mais où à d'autres endroits on trouve des puits épouvantables de régression, etc.

Je vais vous raconter une histoire. J'ai un petit-fils qui s'appelle Raphaël. Il a sept ou huit ans. Un jour, il m'a dit : « Pépé, cite-moi les pokemon ». Pas facile. Je lui ai répondu que je ne savais pas. Alors il s'est mis devant moi et m'a dit : « Tu vois, pépé, tu ne sais pas tout ». En effet, je ne sais pas tout. Je ne sais pas répondre à toutes les questions.

ANDRÉ JACOB : J'ai hésité à poser une question, parce qu'il est évident qu'en une heure on ne peut pas brasser tous les problèmes. Toute ma vie j'ai pensé à l'importance de cette maîtrise du temps. Mais j'ai toujours été amené à ajourner un travail sur la technique — qui a été le centre de p.040 ta belle conférence — et me suis cantonné, de manière beaucoup plus sibylline, aux problèmes du langage. Je voulais savoir si — tu y as

fait une allusion très rapide à propos de la circulation des signes — tout ce que tu as dit, qui est lié à un souci génétique, peut être articulé, à propos du langage, avec une philosophie de l'instant. Car le record de la condensation du temps...

MICHEL SERRES : ... c'est le langage.

ANDRÉ JACOB : Depuis des dizaines de milliers d'années, les hommes n'improvisent plus des essais de discours, mais ont préétabli en eux une systématisation linguistique qui fait que dans l'instant, ils possèdent de quoi tenir des discours toujours nouveaux. A tout instant, il y a une disponibilité qui est l'une des conquêtes temporelles les plus importantes.

MICHEL SERRES : Ce que tu dis du temps par rapport au langage est évidemment très profond. C'est ce qu'on peut dire de plus profond sur le langage, sur cette espèce d'immédiateté de la synthèse de grands ensembles de données. Ce que j'ai essayé de faire revient presque à appliquer à la technique en général ce que tu dis du langage. La technique est probablement issue du même geste. Je dis volontiers que la technique a été inventée par externalisation d'une fonction. Qu'est-ce qu'un marteau sinon un poing avec un avant-bras, qui est tombé de notre bras. Il y a une sorte d'appareillage. Cette externalisation fait que nous nous sommes dispensés d'attendre que l'évolution le fasse. Nous l'avons fait à notre manière. Du coup, on gagne autant de temps sur l'évolution grâce aux techniques que tu dis qu'on en gagne avec le langage. J'ai essayé de transporter ton raisonnement dans le domaine technique.

ANDRÉ JACOB : Il faut ajouter, puisque nous sommes dans la ville de Ferdinand de Saussure, qu'on peut constater qu'il existe un temps de la synchronie. Des synchronisations se produisent en permanence.

MICHEL SERRES : $_{p.041}$ A propos du langage et de l'économie de temps, vous connaissez l'histoire de ces deux Romains qui avaient parié de s'envoyer la lettre la plus courte possible, en disant le plus possible de choses. L'un écrit : « eo rus », je vais à la campagne. Cinq lettres. L'autre répond : « i », vas-y.

PILAR MELA : Vous avez parlé de la dualité de l'homme, de tout ce qui est paradoxe, ambivalence. Je me disais que la limite de l'humain se trouve du côté de cette réalité tragique, qui est que le bien embrasse le mal et vice versa. La nature de l'homme reste primitive. Il n'arrive pas à dépasser ses limites, en même temps qu'il est capable d'inventer et d'être un constructeur. Pouvez-vous nous parler de ce paradoxe de l'homme, à la fois créateur et destructeur ?

MICHEL SERRES : C'est une variation sur le problème du mal. Je m'en tire, pour ma part, en disant que l'une des caractéristiques de l'homme par rapport aux animaux, c'est qu'il est déspécialisé, dédifférencié. La dédifférenciation fait en effet que le problème des limites se pose mal. Car qu'est-ce que la spécialité, sinon l'enfermement dans des limites suffisamment étroites pour devenir très efficaces ? C'est l'efficacité maximum, qui rentre dans des limites pour s'attaquer à une niche bien déterminée. Nous, nous laissons cette efficacité. Nous sommes dédifférenciés. Du coup, bien sûr, tout ce que vous dites sur l'ambivalence devient possible,

puisque précisément nous n'avons pas ce serrage dans des limites étroites.

QUESTION : Vous nous avez expliqué que l'homme était le seul être vivant qui avait la notion de la mort. Or nous sommes bien obligés de constater que comme pour tous les êtres vivants, notre vie dépend de la mort — chaque fois que nous mangeons, que ce soit des végétaux ou des animaux. Ma question concerne nos possibilités de manipulation du vivant, qui ouvrent des perspectives effrayantes, voire perverses. Il y a une cinquantaine d'années, on a commencé à faire des greffes. On faisait don de ses yeux pour les greffes de cornées. Puis on est passé au don des reins. Il y a eu des cas de dons admirables, d'une mère pour son fils ou d'un frère pour son frère. Ensuite sont venues les greffes $_{p.042}$ de cœurs de gens décédés, pour aider d'autres à survivre. Puis on a vu apparaître la tentation de l'acharnement thérapeutique sur des personnes à la porte de la mort. On voit maintenant la tentation inverse, celle de l'euthanasie, c'est-à-dire d'une mort provoquée, quel que soit l'état de prolongation mentale du patient. Ne croyez-vous pas qu'il y a là de grandes tentations, qui sont antihumaines ?

MICHEL SERRES : Je voudrais réagir doublement à cette question.

Ne croyez pas que ces choses soient réellement aussi modernes et nouvelles que vous le dites. Les interventions des hommes sur le vivant, quelle que soit leur culture, sont extrêmement anciennes. Par exemple, nous ne savons pas d'où vient le blé. Nous savons que le maïs est une variété travaillée, sélectionnée du côté du Chili il y a quelques milliers d'années à partir d'une plante que nous avons identifiée. Mais nous ignorons d'où vient le blé,

nous ignorons de quelle plante « naturelle » ou sauvage il est venu. Cette intervention, sur un vivant spécifique, pose des questions redoutables. On se dit que l'intervention a dû être profonde et tout à fait géniale. D'autre part, si vous observez autour de vous les races de chevaux, les variétés de chiens, de pigeons, etc., vous voyez que l'intervention sur la sélection a été féroce pendant les milliers d'années qui ont suivi l'invention de l'agriculture et de l'élevage. Quand nous constatons ces interventions, nous les admirons. Nous trouvons que si nous avons aujourd'hui la possibilité de nourrir l'humanité, c'est grâce à l'agriculture et à l'élevage. Ni la chasse, ni la pêche ne nous nourriraient. Cela pose quelques questions.

Quand on a inventé le passage du buffle au bœuf, c'est-à-dire qu'on a domestiqué une certaine variété de buffle au Moyen-Orient, cette invention s'est propagée assez lentement vers l'Europe. Peu à peu les paysans on vu quel avantage il y avait à élever tel type d'animal domestique. Mais savez-vous que ce passage du buffle au bœuf, et la lente avancée du bœuf vers l'Ouest, se sont accompagnés d'abominables épidémies, qui ont failli éradiquer l'homme, simplement parce que les nouvelles espèces portaient de nouvelles bactéries, qui induisaient des maladies contre lesquelles on ne savait pas se prémunir. Ce que nous considérons comme une invention majeure de l'humanité a été payé d'un prix colossal. Je suppose qu'aujourd'hui, si nous voyions mourir deux, trois ou dix personnes à l'occasion d'une invention pareille, nous tuerions immédiatement les bœufs.

p.043 Le problème de l'intervention sur le vivant n'est pas commode. Il est très ancien, il a coûté très cher et continue de nous coûter très cher. Chaque fois qu'il y a eu une invention de ce

genre, il a fallu mobiliser à la fois tous nos savoirs concernant la science et les pratiques, mais aussi en matière de morale et de politique. Il est vrai qu'il y a aujourd'hui des problèmes d'euthanasie et d'acharnement thérapeutique. Supposons que vous êtes médecin, ici et maintenant, devant un malade. Allez-vous le tuer ou le conserver ? Si vous le tuez, vous êtes accusé d'euthanasie. Si vous le conservez, vous êtes accusé d'acharnement thérapeutique. Le problème est moral *hic et nunc.* Il n'est jamais global. La question est toujours de savoir ce qu'il faut faire ici et maintenant. Par conséquent, dire globalement que c'est inhumain me paraît vain. Le problème ne se pose jamais comme cela. Que fallait-il faire au moment de l'épidémie de fièvre aphteuse dans les îles Britanniques ? On a tué deux millions et demi de bêtes. Moi qui suis un vieux monsieur, j'ai eu la fièvre aphteuse en 1954. A l'époque, la fièvre aphteuse n'a tué personne. J'ai eu huit jours de fièvre. Aujourd'hui, tout le monde s'est affolé pour une épidémie qui n'était pas vraiment importante. *Hic et nunc,* on a décidé d'abattre le bétail. A-t-on bien fait ? Je n'en sais rien. Mais on l'a fait. Ce n'est pas pour rien qu'il y a des comités d'éthique, non seulement au niveau national, mais dans les hôpitaux et dans des lieux bien déterminés, pour essayer d'apporter *hic et nunc* des réponses aux questions qui se posent. C'était mon premier point : les problèmes moraux sont rarement globaux, ils sont toujours locaux.

Deuxième point. Qu'est-ce que l'inhumain ? C'est une vraie question. Nous nous demandons depuis des milliers d'années ce qu'est l'homme. J'ai donné quelques solutions possibles concernant le temps. J'ai essayé de poser les questions en tenant compte des données disponibles ces dix ou quinze dernières années, et ai fait

part de mes réponses dans le Grand Récit. Mais l'inhumain, qu'est-ce que c'est ? C'est la violence, c'est le meurtre. Dans ce cas, que ne stigmatisez-vous les guerres, les tortures, les femmes battues, l'inégalité homme-femme, la violence dans les ménages, les guerres au Moyen-Orient ou en Afrique, et finalement la représentation permanente du meurtre dans nos spectacles quotidiens ? Les exemples que vous donnez relèvent de situations locales. Vous avez un enfant. Il faut lui faire une greffe du rein. Donnez-vous votre rein ? Moi oui. Et je ne trouve pas cela inhumain. Dans le cas des organes doubles, il vaut toujours la peine de greffer. Je ne trouve pas cela inhumain, *hic et nunc.* Quand un dit : c'est inhumain, il faut y regarder à trois ou quatre reprises. Il p.044 y a une question concernant la morale, une question concernant le vivant, une question concernant l'histoire de ce problème, qui est très ancienne, et enfin une question concernant ce que nous appelons réellement l'inhumain, et que nous condamnons. Pour moi, l'inhumain c'est la violence, purement et simplement. Est-ce que je fais violence à autrui ? Si oui, je m'arrête. C'est une règle fondamentale de la morale.

@

L'HUMANITE D'*HOMO SAPIENS*

LES LIMITES DE L'INHUMAIN [1]

INTRODUCTION

par Alex Mauron
professeur à l'Université de Genève

@

p.045 Il y a quelque temps, le philosophe allemand Peter Sloterdjik prononça une conférence à Los Angeles où se trouvaient ces propos quelque peu provocateurs : « Qui pourrait ignorer que la maison de l'être disparaît sous les échafaudages et que personne ne sait à quoi elle ressemblera après les travaux de rénovation. » Sloterdjik avait suscité quelques années auparavant un certain bruit en évoquant le remodelage de la nature humaine par ce qu'il appelle les anthropotechniques, issues par exemple des nouvelles possibilités d'intervention biologique sur le vivant. En réalité, ce qui avait troublé beaucoup de commentateurs, ce n'était pas tant que fussent évoquées ces possibilités inédites d'intervenir sur la nature humaine, qui sont en effet troublantes mais largement commentées aujourd'hui. C'était plutôt que Sloterdjik mettait en parallèle les anthropotechniques d'essence biologique avec les techniques de ce qu'il appelle la « domestication » de l'homme par la culture et en particulier l'éducation humaniste. Alors, parler de domestication à propos de l'éducation classique et de ses nobles idéaux est choquant au premier abord, mais nous force à penser l'ensemble des moyens par lesquels l'homme se

[1] Le 24 septembre 2003.

façonne lui-même. *Homo faber sui ipsius :* voilà un programme qui n'est ni exclusivement biologique ou éducatif. Il est aujourd'hui les deux à la fois, et de grandes ambivalences morales s'attachent à ces deux volets. Ainsi par exemple, affirmer que toucher au génotype, c'est mal, mais p.046 toucher au phénotype, c'est innocent : voilà un simplisme éthique que nous ne pouvons plus nous permettre.

La séance de ce soir réunit trois savants qui se sont approchés de la philosophie et qui ont, chacun à sa manière, interrogé la question de l'humain, de sa condition, de l'expérience qu'il fait de son humanité, de sa position de sujet connaissant, mais aussi de ses basculements dans l'inhumain, tels qu'ils ont marqué de la tragédie définitive l'histoire du siècle passé.

Henri Atlan

Né en Algérie, Henri Atlan étudie la médecine à Paris, où il obtient son doctorat, puis il bifurque sur la biophysique. Son premier livre fut une source de grande fascination pour le biologiste débutant que j'étais : il y tissait des liens fascinants entre le formalisme de l'ADN et la théorie de l'information de Brillouin et Shannon. On y trouvait quelques-unes des idées de ce qui deviendra, vingt ans plus tard, la bioinformatique. Au fil des ans, ses intérêts déjà très œcuméniques, s'élargissent en direction de la philosophie de la biologie, de la pensée rabbinique, de l'éthique. Il sera d'ailleurs membre du Comité consultatif national d'Ethique pendant de longues années. Il est aujourd'hui professeur émérite à la Faculté des sciences de Paris et à l'Université hébraïque de Jérusalem.

Henri Atlan est l'auteur de livres qui interrogent de vastes pans de la culture contemporaine, en particulier la complexité et les rapports entre les mythes et les sciences.

Roland Omnès

Roland Omnès est professeur émérite de l'Université de Paris-Sud (Orsay). Il est une des figures les plus reconnues dans le monde pour l'étude des fondements de la mécanique quantique et de son interprétation. On sait que dès l'origine de la mécanique quantique dans les années 20, cette interprétation est controversée et la controverse n'a jamais cessé. Par ailleurs, la mécanique quantique est, avec la relativité, la logique de Frege et Gödel, et certains développements des mathématiques, considérée traditionnellement comme une des sources de « démonétisation » du sens commun dans notre compréhension du monde. Et pourtant, le sens commun conserve un fondement expérientiel et même scientifique dans de nombreux domaines, d'où là encore, une importante perplexité philosophique. C'est donc la question du sens commun et de la capacité de l'homme, qui est une partie limitée du réel, à sortir de lui-même pour comprendre le réel p.047 dans une perspective infiniment plus vaste, qui est au centre des interrogations philosophiques de Roland Omnès.

Georges Charpak

Né en Pologne, arrivé enfant en France, Georges Charpak entre en Résistance pendant la Seconde Guerre mondiale et est déporté à Dachau. Il fait à son retour des études d'ingénieur des mines,

puis de physique expérimentale. Ses travaux de physique nucléaire se poursuivent en France ainsi qu'au CERN à Genève. La partie la plus connue porte sur la détection des interactions entre particules au moyen d'un nouvel instrument qu'il a mis au point, la « chambre proportionnelle multifils », qui remplacera la fameuse chambre à bulles et lui vaudra le Prix Nobel de physique en 1992. Ses travaux se sont ensuite rapprochés de l'imagerie médicale et ont fait l'objet de collaborations intenses avec notre Centre médical universitaire. Georges Charpak est donc un habitué de Genève à plus d'un titre. Il est aussi un scientifique public, auteur de plusieurs livres accessibles à une large audience, où il traite de nombreux dilemmes contemporains. Il y manifeste un intérêt tout particulier pour l'éducation et s'emploie, entre autres, à démystifier le paranormal.

@

HENRI ATLAN Né en 1931 à Blida (Algérie). Doctorats en médecine (1958) et ès sciences (1973).

Professeur émérite de biophysique aux Universités de Paris VI et Jérusalem. Ancien chef du Service de biophysique à l'Hôpital de l'Hôtel-Dieu à Paris. Actuellement directeur du Centre de recherche en biologie humaine et *scholar in residence* en philosophie et éthique de la biologie à l'Hôpital universitaire Hadassah de Jérusalem ; directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris. Auteur d'une théorie de la complexité et de l'auto-organisation, ainsi que de nombreux travaux en biologie cellulaire et immunologie, en intelligence artificielle, en philosophie et éthique de la biologie.

Ses principaux ouvrages sont *L'organisation biologique et la théorie de l'information* (1972, 1992), *Entre le cristal et la fumée* (1979), *A tort et à raison, Intercritique de la science et du mythe* (1986), *Tout, non, peut-être. Education et vérité* (1991), *Questions de vie. Entre le savoir et l'opinion* (1994), *La fin du tout génétique ? Nouveaux paradigmes en biologie* (1999), *Le clonage humain* (1999), *Les Etincelles de hasard. T. I. : Connaissance spermatique* (1999), *La science est-elle inhumaine ? Essai sur la libre nécessité* (2002).

Docteur *honoris causa* de l'Université de Montréal (2000).

L'HUMANITE D'*HOMO SAPIENS*

CONFÉRENCE DE HENRI ATLAN

@

p.048 Toute culture, toute civilisation utilise une langue qui lui permet de décrire les êtres et les choses et de les classer. On peut dire que la classification, l'activité de classer en nommant toutes choses pour les distinguer et les réunir, est une caractéristique de l'espèce humaine ; même si les divisions et les classes ainsi produites sont différentes suivant les cultures et suivant les langues, et aussi, comme nous allons le voir, à l'intérieur d'une même culture, la nôtre dont les productions scientifiques et techniques s'étendent sur toute la planète. Nous avons pendant longtemps distingué assez facilement les êtres animés des êtres ou choses inanimées, et parmi les premiers les êtres humains des animaux et des végétaux. Mais le XXe siècle a été témoin d'une accélération des connaissances et de performances techniques

jamais vues auparavant, notamment mais pas seulement dans les sciences du vivant. Cette accélération a modifié non seulement nos conditions matérielles d'existence mais encore et peut-être surtout les représentations que nous nous faisons du monde, de nous-mêmes et des choses qui nous entourent. Les anciennes classifications ont perdu de leur pertinence. Des distinctions que l'on croyait bien établies, des limites que l'on croyait infranchissables, sont supprimées ou au moins déplacées sans que l'on sache jusqu'où. En particulier, la notion même d'humanité qui distinguerait l'humain du non-humain semble être devenue plus problématique qu'elle ne l'était autrefois. La mort de l'homme est maintenant annoncée, un siècle après que Nietzsche eut annoncé celle de Dieu.

Mais on sent bien qu'il y a là une grande confusion qu'entretient un va-et-vient incessant entre des notions relativement récentes produites par les sciences biologiques — gènes, cellules, évolution génératrice d'espèces animales dont l'espèce humaine — et des notions plus $_{p.049}$ anciennes qui ne les recouvrent pas, telles que vie, embryon, conscience, humanité. Les définitions anciennes ne sont plus pertinentes. Les définitions nouvelles sont évolutives ; elles sont en outre problématiques, suivant l'état des connaissances qui se modifient sans cesse. Evoquant donc un franchissement des limites de l'humain, ou encore la mort de l'homme, essayons plutôt de voir de quel homme il s'agit.

Je ne parlerai pas ici des problèmes éthiques, sociaux et politiques que posent les nouvelles biotechnologies, les unes après les autres. Pour le faire, il faut entrer dans le détail des techniques, de leurs finalités et de leurs enjeux. A cette condition seulement, des débats lucides qui ne soient pas que des débats de

mots peuvent avoir lieu au cas par cas, sur les conditions de développement et d'applications ou de proscription éventuelle de chacune de ces techniques.

Je me situerai donc plutôt en amont des problèmes que posent ces applications, là où les connaissances produites par les sciences biologiques ont bouleversé des représentations de nous-mêmes que nous pensions bien établies. Outre l'accélération du rythme des découvertes et inventions qui est certainement du jamais vu, ainsi que l'avait déjà noté d'ailleurs Leroi-Gourhan au début du XXe siècle, nous tenterons de voir ce qui est vraiment radicalement nouveau dans ces bouleversements plutôt que reprise de problèmes anciens en termes nouveaux. Les vraies nouveautés dans l'extension des limites ne sont pas forcément les plus spectaculaires.

Pendant des siècles, la vie et la pensée étaient considérées comme des propriétés de certains êtres supposés différents de simples corps matériels. L'âme était ce qui faisait toute la différence. L'expression « corps inanimé », c'est-à-dire sans âme, est encore utilisée pour désigner un corps non-vivant. Les propriétés cognitives des êtres vivants étaient attribuées à l'activité de l'âme, c'est-à-dire d'un esprit non matériel, habitant le corps et permettant à un être humain — et aussi à un animal jusqu'à un certain point — non seulement de vivre, mais encore de sentir, connaître, penser.

Aujourd'hui, la biologie et les sciences cognitives ont établi une sorte de continuité entre le vivant et le non-vivant, et entre des êtres vivants conscients et sans conscience, tous faits de la même substance matérielle, organisée de différentes façons. Sentir, connaître, penser, vouloir, comme nous en faisons l'expérience de

l'intérieur de nous-mêmes et à travers les communications linguistiques humaines, sont des activités de corps humains. Comme telles, elles diffèrent des activités d'autres sortes de corps.

p.050 En d'autres termes, nous reconnaissons toujours des différences évidentes entre êtres vivants et non-vivants, et entre vivants conscients et inconscients ; mais nous reconnaissons en même temps qu'il existe une unité substantielle entre tous ces corps, et même une unité historique si nous considérons les processus de l'Evolution, tant pré-biotique qui a conduit aux origines de la vie, que biologique proprement dite qui a produit l'apparition de nouvelles espèces, dont l'espèce humaine.

Cette situation est à l'origine d'un problème de barrière ou de frontière ou de limite entre différentes classes d'existants, telles qu'entre vivants et non-vivants, entre doués de connaissance et non doués de connaissance, entre connaissant consciemment et inconsciemment.

En particulier, nous ne pouvons plus accepter la vision traditionnelle d'une barrière absolue créant une grande division entre corps purement matériels d'un côté, et corps vivants et connaissant animés par une âme immatérielle, de l'autre. Cela semble évident, mais ce n'est pas si facile, car précisément l'idée que nous nous sommes faite de l'homme depuis des siècles repose sur cette division.

Il ne faut pas oublier que cette conception était à l'origine d'une tradition philosophique vitaliste et spiritualiste, qui a produit une réflexion éthique importante. Je veux parler de la philosophie morale kantienne et postkantienne, qui est encore très vivante, si l'on peut dire, où vivre et connaître sont ensemble des propriétés

de l'esprit immatériel. Cet esprit est doué de sensibilité et de comportements adaptatifs finalisés, intelligents ou instinctifs, culminant dans la Raison et le domaine suprasensible de la liberté humaine, en opposition avec les propriétés des corps matériels inanimés. Cette vision traditionnelle des choses, idéaliste ou dualiste, est encore considérée par la plupart des philosophes et des théologiens comme la seule compatible avec une réflexion éthique ou une philosophie morale, parce qu'il est communément admis qu'aucune éthique impliquant une responsabilité humaine ne pourrait exister dans une nature mécanique, qui ne laisserait aucune place à une sorte de libre arbitre humain, forcément supposé extranaturel, d'une façon ou d'une autre.

Autrefois, le progrès d'une connaissance mécanique en physique et en chimie est ce qui a expulsé les âmes, les esprits et intellects de toutes sortes des corps célestes et autres corps matériels. Cette révolution se passait au XVIIe siècle. Le XXe siècle a connu une autre révolution scientifique, ou plutôt une extension de la précédente, à cause des progrès dramatiques en biologie qui est devenue de plus en $_{p.051}$ plus une science physique et chimique. En d'autres termes, l'explication mécanique du monde est maintenant étendue au vivant : il n'est plus nécessaire d'invoquer une âme immatérielle pour comprendre les activités des corps vivants.

Pourtant, on pourrait croire, au premier abord, que la barrière n'a été que déplacée. La grande division ne se trouverait plus, certes, entre corps vivants et corps non-vivants, car les théories vitalistes en biologie ont perdu la bataille contre les théories mécanistes. Mais le problème subsisterait d'une grande division entre le vivant et le conscient. Ce problème est un aspect de ce qui

est classiquement connu comme le problème corps-esprit, encore largement non résolu, car la connaissance des mécanismes de la pensée humaine a beaucoup moins progressé que les connaissances biologiques. Et pourtant, là aussi, les frontières tendent à être effacées par les progrès des neurosciences et des sciences cognitives.

Pour nous représenter, aujourd'hui, des mécanismes par lesquels ces propriétés d'être vivant et de connaître émergent à partir, respectivement, d'interactions entre molécules et d'interactions entre cellules, nous utilisons plusieurs modèles d'auto-organisation de la matière. Ces modèles nous montrent comment les propriétés globales d'un système complexe fait de beaucoup d'éléments simples sont qualitativement différentes des propriétés de ces éléments pris isolément. Ainsi, un assemblage de molécules peut, dans certaines conditions, s'auto-organiser et présenter des propriétés du vivant bien qu'aucune des molécules qui le constituent ne soit vivante. De même, un assemblage de cellules, notamment de neurones, peut s'auto-organiser et présenter des propriétés cognitives bien qu'aucun des neurones ne connaisse ni ne comprenne quoi que ce soit.

Il est important de souligner que ces phénomènes d'émergence et d'auto-organisation sont mécaniques et que nous n'avons pas besoin de faire appel à des propriétés mystérieuses de la Vie ou de l'Esprit pour expliquer leur survenue de façon causale.

De ce point de vue, cette sorte d'émergence mécanique est très différente, et en fait même à l'opposé, de ce qui était appelé « émergence » au XIXe siècle dans le cadre des théories vitalistes et des philosophies de la vie.

Cette conception du monde n'est pas sans conséquences pour notre compréhension de nous-mêmes. Tout d'abord, elle montre clairement comment la production d'êtres vivants par la Nature n'implique pas nécessairement l'existence d'un Etre vivant intelligent planifiant intentionnellement cette production, comme un Grand $_{p.052}$ Architecte planifiant la construction de l'Univers. La même chose s'applique aux êtres intelligents doués de capacités cognitives : leur production par la Nature n'a pas besoin d'un être conscient et intelligent les produisant intentionnellement à son image.

D'autre part, considérer les êtres vivants et connaissant comme produits par auto-organisation de parties de la Nature non vivantes et sans connaissance, a une autre conséquence sur l'idée que nous pouvons nous faire de notre propre liberté : plus nous connaissons les mécanismes de cette production, plus les êtres vivants et conscients, y compris nous-mêmes, apparaissent comme totalement déterminés par ces mécanismes. Le déterminisme absolu de Spinoza et son idée de la liberté comme « libre nécessité » revient sur le devant de la scène, beaucoup plus pertinente pour la science actuelle que l'idée kantienne d'un domaine suprasensible de la liberté. Non seulement nos propriétés physiologiques mais encore notre conscience, nos sentiments, notre volonté, nos désirs, conscients et inconscients, sont les produits d'un déterminisme, biologique — non réduit au déterminisme génétique mais déterminisme quand même —, et de déterminismes psychologiques et sociaux, eux-mêmes produits par des interactions entre individus.

Or, pour beaucoup, on ne peut concevoir de philosophie de la liberté et de la responsabilité que sur la base d'un libre arbitre, en

supposant que nos choix, libres, sont causalement efficients : comme si les êtres humains pouvaient initier des chaînes causales à partir de rien, par vertu de leur libre volonté, supposée agir dans un domaine séparé, suprasensible, différent de celui de la nature des choses. En fait, il existe d'autres philosophies de la liberté, moins habituelles et peut-être pour cela plus difficiles, où la liberté est différente du libre arbitre, nourrie par toujours plus de connaissance des déterminismes et par leur intériorisation, joyeuse autant que possible. Les libres choix sont alors considérés de ce point de vue comme des illusions, inhérentes cependant à la réalité de l'existence humaine.

Dans tout cela, cependant, on a pu voir une menace par rapport à certaines représentations traditionnelles de la Vie et de l'Homme. C'est cette menace qui est parfois présentée sous des aspects divers, de provocation ou de lamentation, comme celle de la fin de l'homme, ou de l'humanité, ou son entrée dans une post-humanité. Déjà, en 1966, Michel Foucault annonçait la disparition de l'homme comme celle d'une image sur le sable effacée par les flots. C'était aussi la fin de l'humanisme qui était annoncée.

p.053 En fait, c'est une certaine image bien particulière de l'Homme qui s'est effacée. C'est l'Homme système fermé unique et autarcique qui a disparu. C'est l'image de l'Homme, origine et fin de toutes choses, qui avait en effet nourri un certain Humanisme aux XIXe et XXe siècles, qui éclate aujourd'hui de tous côtés.

D'une part, ses réalisations les plus prestigieuses — la science et la technique — semblent lui échapper et se retourner contre lui. Mais qui est cet homme ? En fait, il ne s'agit pas d'*un* homme. Car les sciences et techniques sont créées par certains individus, mais ce sont d'autres qui les appliquent ; et ces applications elles-

mêmes sont utilisées et manipulées par d'autres encore, parfois aux dépens de tous. En tout état de cause, il n'existe pas *un homme* qui utilise sa raison à créer et à gérer, de façon consciente et cohérente, des outils de domination de la nature, mais une multitude d'individus, plus ou moins dotés de raisons et d'appétits, plus ou moins semblables et plus ou moins antagonistes qui s'associent et se combattent au fil de leurs rencontres.

D'autre part, ces individus eux-mêmes, analysés en ce qui leur semble commun, ne peuvent plus être vus comme des hypostases imparfaites de cet homme générique en principe tout-puissant, telles que leurs imperfections ne seraient que l'expression d'une part animale — non humaine — qui serait en eux. Les découvertes — ou redécouvertes — de la vie de l'inconscient et des motivations inconscientes des discours et des actions des hommes, plongeant profondément leurs racines dans ce monde dit animal, ont été à l'origine des premiers coups assenés, au nom de la science, à cette image de l'homme créateur de ses discours et de ses actions et dominant par eux un monde de la nature qu'il aurait transcendé par essence. Aujourd'hui, bien d'autres arguments, venus de nouvelles découvertes en ethnologie, en sociologie comparée, en linguistique, en esthétique, en biologie et en anthropologie, ont achevé de détruire cette image. Le résultat en est que, tandis que certains essaient d'analyser et de disséquer les aspects les plus cachés de ce phénomène sur le plan de l'épistémologie, d'autres sont affolés périodiquement par tel ou tel signe spectaculaire de cette disparition : par exemple, des greffes d'organes vitaux extrapolées à de futures greffes de cerveau, ou des interactions inédites entre robots électroniques et cerveaux humains, ou encore des possibilités ouvertes par la maîtrise des techniques de

procréation et de modifications du génome. D'où ces lamentations sur la fin des humanismes, ne pouvant imaginer que quelque chose de bénéfique puisse sortir de la fin d'une illusion.

p.054 Mais en réalité, tout cela n'annonce pas la fin de l'humanité ni même sa transformation en une autre espèce. L'homme en ce sens ne peut pas disparaître plus qu'il n'a déjà disparu plusieurs fois déjà, depuis l'apparition d'*Homo Sapiens.* Ce que laissent prévoir les explosions des biotechnologies ainsi que celles des technologies de l'information, ce sont des changements rapides de la condition humaine pour le meilleur et pour le pire, comme il en a déjà existé dans le passé.

Notons d'abord que le XXe siècle a déjà été témoin d'un tel changement produit en une génération, bien avant les développements de la génétique et des biotechnologies. Deux innovations techniques apparemment anodines ont déjà changé profondément notre condition : la pilule anticonceptionnelle et la machine à laver. Ces deux innovations sont à l'origine de ce qu'on appelle la libération de la femme et il n'y a aucun doute que la condition humaine en est sortie tout à fait bouleversée, à la fin du XXe siècle, par rapport à ce qu'elle était à son commencement. Nous n'en sommes évidemment qu'au début puisque l'intrusion de la technique dans notre vie sexuelle ne s'est pas arrêtée là et que, de plus en plus, sexualité et procréation tendent à être dissociées. Un seuil qualitatif de plus sera franchi dans un avenir pas immédiat mais peut-être pas si lointain, quand des utérus artificiels libéreront encore plus, si l'on peut dire, les femmes des contraintes de la grossesse. Bien que cela ne soit pas pour demain, peut-être faudrait-il commencer à s'y préparer. Après tout, associée à la réduction progressive du temps de travail et surtout

de la peine dans le travail, cette réduction du travail obstétrical et des douleurs de l'enfantement signerait d'une certaine façon la fin de la malédiction biblique du premier couple humain. Et il pourrait s'agir là d'une bonne nouvelle, car rien ne dit que cette malédiction était vouée à être éternelle, au moins sous certaines conditions, par exemple si le progrès moral peut subir des accélérations comparables à celles des progrès techniques.

Dans un passé plus lointain, l'humanité a déjà connu des bouleversements de sa condition de même ampleur. On pense, bien sûr, à la domestication des animaux et à l'invention de l'agriculture.

Mais aussi, dans l'Antiquité, à propos du remplacement progressif de la pensée mythologique par la pensée rationnelle philosophique et scientifique, non limitée à ce que l'on a appelé à tort le miracle grec, notre grand helléniste Jean-Pierre Vernant parle d'une « mutation mentale » qu'il caractérise, en fait, comme une évolution sur plusieurs siècles dans la forme de ce qui se dit et qui s'écrit, en même temps $_{p.055}$ que le pouvoir des dieux rois et les organisations sociales qui lui étaient associées tendaient à être remplacés.

Plus près de nous, la révolution scientifique inaugurée en Europe aux XVIe et XVIIe siècles est à l'origine d'un bouleversement de la condition humaine du même ordre de grandeur, dans toutes ses composantes, mentales mais aussi sociales et politiques.

Pourtant, constater que la condition humaine a subi des mutations profondes dans le passé, ne veut pas dire, évidemment, que l'explosion actuelle des connaissances et des techniques, et de

leurs exploitations débridées alimentées par les seuls impératifs du marché ne posent pas de nouveaux problèmes quant aux dangers futurs qu'elles laissent entrevoir.

Mais ces dangers sont des dangers d'inhumanité et non de « disparition de l'homme », comme on dit, ou de son remplacement par une post-humanité.

Notons d'abord que l'inhumanité fut de tout temps le propre de l'espèce humaine. En fait, seuls des êtres humains peuvent être inhumains ou confrontés à l'inhumain. Les existences minérale, végétale, animale ne sont jamais que dans le non-humain. Et c'est justement parce que les sciences et les techniques sont parmi les activités les plus caractéristiques de l'espèce humaine que la question se pose, et ce n'est pas nouveau, du caractère humain ou inhumain de leurs productions [1].

Depuis l'invention du feu et de la roue, les sciences et les techniques ont toujours fasciné et effrayé à la fois, car elles n'ont fait qu'augmenter les pouvoirs des hommes sur la nature et sur eux-mêmes, y compris dans leur inhumanité. Les représentations humanistes traditionnelles et ce qu'on appelle les « valeurs » qui les ont accompagnées n'ont pas empêché des débordements d'inhumanité. Elles les ont même parfois justifiées. Je pense aux massacres de sauvages, conversions forcées et autres excès des colonisations, ainsi qu'aux millions de morts sacrifiés par les idéologies tant laïques que religieuses du salut des hommes par tous les moyens, y compris malgré eux. Nous ne sommes pas encore garantis contre ce genre d'inhumanité qui accompagne

[1] H. Atlan, *La science est-elle inhumaine ? Essai sur la libre nécessité*, Bayard Presse, 2002.

toujours les idéologies totalitaires, même si elles sont pavées, comme l'enfer, des meilleures intentions. Seule l'adhésion pratique à la vie démocratique comme pratique de gouvernement et à la Déclaration universelle des droits de l'homme comme garde-fou contre des pratiques inhumaines peut diminuer la probabilité de voir ces pratiques se multiplier, indépendamment d'une certaine façon, de l'adhésion théorique à telle ou telle idée de l'homme et de la nature.

p.056 En fait, le danger d'inhumanité est consubstantiel à l'humanité de l'espèce humaine. La langue anglaise est plus riche que le français pour désigner ce caractère humain dont la négation est l'inhumain : on le désigne par *humane* différent de *human,* dont la négation n'est pas l'inhumain mais simplement le non-humain, la non-appartenance à l'espèce. Et cette humanité-là, dont la négation est l'inhumain, ainsi que la notion de dignité à laquelle elle est étroitement attachée, n'est pas réduite à ses seules composantes biologiques. Elle est le résultat, certes, de l'évolution biologique, mais aussi de l'évolution culturelle dont les mécanismes ne sont pas les mêmes et qui n'obéit pas nécessairement aux mêmes lois. C'est peut-être en réfléchissant à cette notion de dignité humaine qu'on peut cerner ce que l'on entend par cette humanité en l'homme qui peut être menacée. La notion de dignité reste obscure, bien qu'omniprésente dans le discours comme critère de démarcation éthique : on rejette telle ou telle pratique, comme le clonage par exemple, ou l'expérimentation humaine sans consentement, ou d'autres traitements considérés comme inhumains tels que la torture, l'esclavage, comme disqualifiés moralement parce que contraires à la dignité humaine.

Il semblerait qu'il y ait là un cercle vicieux reposant sur une identité tautologique : l'inhumanité serait définie comme une offense à la dignité humaine et l'offense à la dignité humaine serait définie par l'inhumanité.

Mais il n'en est rien et pour s'en rendre compte, un petit détour par l'analyse des notions tout aussi obscures mais voisines d'honneur et de gloire, peut aider.

Notons d'abord que la notion de gloire, humaine et divine, alimente beaucoup de textes du Moyen Age et de la Renaissance, l'une de ces époques charnières, justement, qui a précédé et annoncé la révolution scientifique en Europe. Chez Pic de la Mirandole, par exemple, la gloire est explicitement associée à la dignité, à quoi il consacra un petit traité, en introduction de ses « Neuf cents thèses », vaste somme « sur les sublimes mystères de la théologie chrétienne, sur les questions les plus profondes de la philosophie et sur des doctrines inconnues » [1]. Dignité et gloire appartiennent certes aux êtres de « la cour qui se tient au-delà du monde, près de la suréminente Divinité. C'est là, comme le rapportent les mystères sacrés, que les Séraphins, les Chérubins et les Trônes tiennent le premier rang ». Mais la condition humaine, elle-même supérieure à celles de toutes les autres créatures, nous conduit à nous « efforcer d'égaler leur dignité et leur gloire » [2]. Mieux, par cet effort, la dignité de l'homme, p.057 à qui est donné une liberté comme ouverture au possible et capacité de s'auto-constituer, le rend supérieur aux anges et permet au monde d'atteindre sa perfection. Notre dignité n'est alors pas

[1] G. Picco della Mirandola, *De la dignité de l'homme,* trad. fr. Y. Hersant, Éditions de l'Éclat, 1993.
[2] Ibid. p. 15.

différente de la gloire divine : « entraînés enfin comme de l'extérieur par l'amour ineffable, mis hors de nous-mêmes tels d'ardents Séraphins, remplis de divinité, nous ne serons plus nous-mêmes, mais celui qui nous a créés » [1].

Nous ne devons pas nous arrêter à ce vocabulaire, théologique et mystique, qui peut sembler désuet aujourd'hui. On peut reprendre cette terminologie et la faire descendre sur terre, si l'on peut dire, en lui ôtant ses auréoles de mystère. Suivant le contexte, ces notions de gloire, d'honneur et de dignité sont interchangeables. Et comme on l'a vu, ces notions sont aujourd'hui difficiles à définir, bien qu'elles jouent encore un rôle central dans la définition de certaines normes morales et juridiques. Par exemple, l'article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme affirme que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en droits et en dignité ». La notion d'égalité sert parfois à donner un contenu, au moins politique, à celle de dignité, constituant en cela l'un des fondements de la démocratie. On retrouve aussi cette notion de dignité humaine dans des considérations d'éthique biomédicale, comme une valeur qu'il faut respecter en tout état de cause. Et la notion même de crime contre l'humanité contiendrait implicitement, comme son envers, le droit à cette « indéfinissable dignité » humaine. C'est cela qui, d'après Mireille Delmas-Marty, définirait « l'humanité », non réduite à l'appartenance à l'espèce, que les crimes contre l'humanité détruiraient [2]. Mais en retour, une définition de cette humanité, au sens moral et social, à laquelle s'oppose l'inhumain plutôt que le

[1] Ibid. p. 15.
[2] H. Atlan, M. Augé, M. Delmas-Marty, R.-P. Droit, N. Fresco, *Le clonage humain,* Paris, Seuil, 1999, pp. 81-82 et 99-109.

non-humain, permet de préciser cette notion de dignité. On aurait bien ainsi une définition circulaire, mais non tautologique, du non-inhumain par la dignité et de la dignité par le non-inhumain. On trouve aussi chez Spinoza une définition morale de l'*Humanitas* dans ce sens-là, où ce qu'on appelle habituellement Humanité » consiste en ce que « nous nous efforcerons de faire tout ce que nous imaginons que les hommes considèrent avec Joie, et au contraire nous aurons de l'aversion à faire ce que nous imaginons que les Hommes ont en aversion »[1]. Nous retrouvons ici une version de la « règle d'or » classique, supposée universelle, de ne pas faire à autrui ce que l'on détesterait qu'il nous fasse, mais modulée ici par le rôle de l'imagination. Car en effet, rien ne nous dit qu'autrui a les mêmes désirs ou aversions que nous. Nous en sommes réduits à l'imaginer, ce qui réduit sensiblement l'altruisme de p.058 la règle. C'est seulement dans une société où tous vivraient sous l'empire de la raison, que la réciprocité de la règle fonctionnerait vraiment, puisque tous auraient les mêmes aversions, sinon les mêmes désirs.

Mais on entend aussi dans cette remarque sur l'humanité en tant qu'affect, ou sentiment, un écho de l'une des définitions de la gloire qu'il donne ailleurs en tant qu'elle est associée à la louange d'autrui : « La Gloire est une Joie qu'accompagne l'idée d'une de nos actions dont nous imaginons que d'autres la louent »[2]. Cette définition fait apparaître le caractère ambivalent de ce sentiment humain de gloire, pas très « glorieux » au fond quand il se réduit à cette espèce de qu'en-dira-t-on de la louange publique. Et Spinoza souligne cette ambivalence à propos de ce qu'il appelle

[1] Spinoza, *Éthique,* III, 29 et scolie.
[2] Ibid. Définition des affects XXX.

« Humanité », quand il s'agit, cette fois, de « cet effort pour faire quelque chose, et aussi pour s'en abstenir, pour la seule cause de plaire ». Ceci, dit-il, s'appelle alors « Ambition ». Nous sommes bien loin, ici, des sommets de l'amour intellectuel de Dieu et de la liberté humaine. Mais cette humanité et cette dignité qui se renvoient l'une à l'autre décrivent en fait un degré minimum, atteignable par tous à travers l'imagination. Ce premier genre de connaissance, confuse et mutilée, parfois source d'illusions, est en effet donné à tous les êtres humains. Contrairement à ce que l'on a dit, la connaissance imaginée, plus ou moins illusoire, est probablement beaucoup plus également partagée que la raison dans l'espèce humaine. Retenant alors le rôle de l'imagination dans cette définition de la gloire, nous pouvons définir la dignité humaine comme *le minimum de gloire sans lequel un individu serait exclu de la société des humains ; c'est-à-dire, d'après ces définitions de la gloire, un minimum de satisfaction et d'estime de soi, ainsi que de reconnaissance et louange par les autres, sans lequel la condition d'un être humain serait inhumaine.* Cette dignité est ce qui fait qu'un être humain « pèse » quelque chose d'irréductible, autrement dit, a une valeur intrinsèque en tant que tel. C'est le « poids » minimum accordé à une existence humaine, sans lequel elle deviendrait inhumaine [1].

C'est là que les deux sens de l'humain peuvent se rencontrer, comme on doit s'y attendre, à partir d'une conception vraiment moniste du corps et de l'esprit comme deux aspects différents de

[1] Cette relation entre dignité et humanité n'est pas tautologique, en ce qu'elle n'est pas une simple identité. On le voit à propos des actions et des comportements. Une action inhumaine consiste à ôter ou nier cette dignité chez un être humain. Mais une action indigne n'est pas forcément inhumaine. Un comportement ou une action sont indignes ou déshonorants pour l'agent lui-même en tant qu'ils diminuent cette louange ou reconnaissance par autrui.

la même chose. Le corps humain ne peut pas être mis entre parenthèses dans une définition de la dignité humaine. Reste posée la question de l'ontogenèse et du commencement, encore question de limite : à partir de quand un corps est-il un corps humain ? C'est évidemment la question qui sous-tend les débats sur la nature et le statut de p.059 l'embryon humain. Cette question se pose sur fond d'unité de la nature et de gradualisme que nous observons dans la continuité du développement comme dans celle de l'évolution des espèces. Dans ce contexte, une réponse à la question du commencement de l'existence d'un corps humain ne peut pas être fondée sur une définition essentialiste illusoire, au sens d'une essence abstraite de l'homme qui serait donnée une fois pour toutes, soit par la génétique — lors de la fécondation en tant que constitution du génome —, soit par une appréciation plus ou moins arbitraire de tel ou tel degré de conscience apparaissant au cours du développement et de l'évolution. Reste la possibilité d'une définition évolutive, où l'être humain se constitue au fur et à mesure de la formation de son corps. Le seuil à partir duquel ce corps commence à être humain est alors celui à partir duquel on y *reconnaît sa forme de corps humain,* comprenant évidemment son visage, forme « glorieuse » s'il en fut. On retrouve là une ancienne définition aristotélicienne, reprise par les traditions juive et musulmane, ainsi que, semble-t-il, par la tradition chrétienne dans sa version thomiste, qui suivait la thèse dite « d'animation tardive », avant qu'elle ne soit remplacée par la doctrine de « l'animation précoce » actuellement suivie par l'Eglise catholique.

Quoiqu'il en soit des jugements que l'on porte sur ces questions, et éventuellement des décisions pragmatiques sur des seuils et des barrières à ne pas franchir quand nous sommes

confrontés à des situations concrètes, on voit que les enjeux ne sont pas ceux d'une nature humaine qui serait menacée en tant que telle, mais ceux de nouvelles formes d'inhumanité, sachant que le danger d'inhumanité est consubstantiel à l'humanité de l'espèce humaine.

Cette humanité d'*Homo Sapiens* est toujours en danger comme elle le fut dans le passé et chaque progrès de la connaissance apporte de nouveaux dangers. Car la connaissance est intrinsèquement ambivalente, bonne et mauvaise à la fois, car elle dérange, ouvre de nouveaux possibles à partir de certitudes anciennes. Comme toute activité créatrice, elle est à la fois destruction et construction. Et quand elle s'accompagne d'accroissement de maîtrise sur la nature, son ambivalence est multipliée par celle de la nature elle-même. Car la nature n'est pas que bonne, comme semblent le croire certains écologistes naïfs. Elle est à la fois bonne et mauvaise, source de bienfaits et de souffrances comme toute transformation qu'on lui fait subir.

Or on ne peut pas s'arrêter de connaître. Le désir de connaissance est lui aussi consubstantiel à toute condition humaine.

En conclusion, nous ne devons pas nous tromper de peurs ni de cibles. Le danger n'est pas celui d'une disparition de l'humanité mais de nouvelles formes d'inhumanité, prenant le relais de l'inhumanité des siècles passés. Tirant des leçons de ces expériences passées, nous nous rappellerons que l'inhumanité a toujours bénéficié des illusions de découvertes qui se sont crues définitives, fermées, annonciatrices d'un Grand Soir ou d'un Salut préfiguré. Mieux vaut encore cette incertitude de l'ignorance que nous découvrons à l'occasion de nouvelles connaissances.

Car le chemin est étroit entre la fixation sur des croyances immuables et l'ivresse des nouvelles découvertes que guettent l'arrogance et l'illusion de toute-puissance.

*

DÉBAT

@

ALEX MAURON : Je remercie Henri Atlan de cet exposé extrêmement riche, et propose à Roland Omnès de nous faire part de ses réflexions.

ROLAND OMNÈS : Je vous remercie. Une partie de l'exposé que j'avais prévu de faire ne coïncide pas du tout avec le vôtre. Il porte sur le même thème, mais $_{p.061}$ défend des thèses opposées. Je ne vais pas le développer maintenant. Mais je voulais vous dire qu'il me semble intéressant de mettre en question la vision mécaniste des lois de la nature. Nous apprécions la valeur, l'efficacité et la créativité qu'elle peut avoir dans le domaine de la biologie, mais elle reste limitée. J'avais prévu, en pensant aux travaux de Michael Ruse, de présenter une critique de la vision biologiste — au sens philosophique du terme — du libre arbitre. Je ne suis pas du tout d'accord avec vous, mais je pense aussi qu'il est intéressant pour nous d'avoir ce genre de rencontre et de débat d'idées. Je crois qu'à aucun moment dans votre exposé — ce n'est pas un reproche, mais une constatation — vous n'avez fait référence aux lois de la nature autrement que comme à des mécanismes. C'est peut-être là-dessus que nous pourrions avoir une discussion.

ALEX MAURON : Plutôt que d'ouvrir maintenant le débat sur cette question, je propose que nous y revenions après l'exposé de Monsieur Omnès.

Vous avez présenté de façon très convaincante la manière dont le progrès des sciences biologiques a fait tomber la pertinence de la frontière entre le vivant et le non-vivant, et dont les neurosciences contemporaines érodent, à leur tour, la frontière entre le conscient et le non-conscient. A travers la mise au jour des propriétés d'auto-organisation des structures vivantes, comme les cellules et les neurones, s'est mis en place le concept d'émergence, dont il serait difficile de dire s'il est mécanique ou matérialiste, mais qui en tout cas est différent de l'émergence vitaliste du XIXe siècle. La conséquence de ce changement pour notre auto-compréhension est qu'une forme en tout cas de déterminisme semble certaine, même si le terme même de déterminisme est polysémique. Du coup, vous l'avez dit, apparaissent d'autres philosophies de la liberté, qui établissent une différence entre liberté et libre arbitre. La liberté resterait en quelque sorte intacte, malgré cette attaque déterministe venant des sciences de la nature. Pouvez-vous nous en dire plus à propos de ces autres philosophies ?

HENRI ATLAN : Je voudrais d'abord préciser un point qui permettra peut-être de prévenir quelques critiques ultérieures. Le déterminisme absolu de la nature n'est pas démontrable. On ne peut pas démontrer que tout est déterminé, dans la mesure où nous ne connaissons pas tout. Il est donc tout à fait possible que ce que nous ne connaissons pas encore, p.062 nous n'en prenions jamais connaissance, bien sûr, mais aussi que nous en prenions

connaissance sous une forme non déterministe. On ne peut donc démontrer ni le déterminisme, ni l'absence de déterminisme. Je crois en revanche qu'accepter l'hypothèse du déterminisme absolu représente une sorte d'économie de la pensée. Cela nous évite de nous trouver dans une position défensive, chaque fois qu'est découvert un nouveau mécanisme.

Le fait est que la biologie est faite de cela : nous découvrons de plus en plus de nouveaux mécanismes, qu'ils soient chimiques ou physiques. Certes, on peut envisager des lois de la nature différentes de ces mécanismes. A d'autres niveaux d'organisation, notamment à celui de la microphysique, on peut en connaître. Il n'empêche que la biologie est faite de la découverte constante de nouveaux mécanismes, qui rendent compte de comportements dont nous avions cru qu'ils étaient produits par notre libre choix. Nous sommes obligés au coup par coup, après chacune de ces découvertes, de reconnaître que nous nous étions trompés, et de nous dire que d'autres comportements, peut-être, restent encore l'objet de libres choix — et ainsi de suite, jusqu'à la découverte de nouveaux mécanismes. C'est là une attitude défensive, qui consiste à défendre pied à pied un territoire qui est de plus envahi par les nouvelles découvertes.

Ce que je propose donc, par souci d'économie de la pensée et sans vouloir démontrer que le déterminisme absolu est la réalité, c'est simplement de tout lâcher d'un coup. Au lieu de se battre pour défendre un territoire, en étant chaque fois obligé d'évacuer une position, autant se demander, comme l'ont fait les Anciens, si l'on ne peut pas vivre de façon aussi créatrice, aussi heureuse et aussi libre dans un monde qui serait supposé totalement déterminé. Nous avons là-dessus des enseignements très anciens,

comme celui des stoïciens ou, plus près de nous, de Spinoza et de ceux qui l'ont suivi. Nous pouvons concevoir ce que serait une philosophie de la liberté et de la responsabilité dans un monde totalement déterminé.

ALEX MAURON : Cette précision me paraît très importante. Si je vous comprends bien, le déterminisme est pour vous une sorte de pari, qui est plutôt un pari éthique qu'une description du monde.

HENRI ATLAN : Absolument.

ALEX MAURON : $_{p.063}$ En ce sens, cette affirmation déterministe se situe peut-être sur un autre plan que celle que pose le spécialiste de mécanique quantique, dont le savoir a un rapport très particulier avec la notion de mécanisme et de détermination.

ROLAND OMNÈS : Nous avons effectivement des visions du déterminisme très différentes. Pour un physicien, il y a des lois fondamentales, qui sont d'une part celles de la relativité générale, d'autre part celles de la mécanique quantique. Toutes les autres lois que nous connaissons dans les domaines de la physique et de la chimie en dérivent. Les lois de la mécanique quantique sont totalement, fondamentalement indéterministes. Quand on y regarde de plus près, il apparaît même que cela dépasse la notion de hasard absolu, que c'est quelque chose de plus profond que le hasard.

Cela étant, le problème se pose de comprendre la causalité à notre échelle — car si elle n'existait pas, comme le disait Monsieur Atlan, vous n'achèteriez pas une machine à laver, parce que vous vous attendez à ce qu'elle fonctionne selon le mode d'emploi. Tout, dans notre vie et à notre échelle, est à un certain degré causal ou

déterministe. Pour les théoriciens de la physique, la question est de savoir comment comprendre la causalité macroscopique, compte tenu de la non-causalité microscopique. La question n'a été résolue il n'y a que quelques années. On avait de vagues intuitions, des formulations partielles, mais maintenant c'est démontré. On voit très bien comment ça se passe. Comme toujours quand des physiciens prétendent qu'ils ont compris quelque chose, cela veut dire qu'on peut mettre tous les nombres, tous les *epsilon,* et vous dire que dans telle situation, un objet va se conduire de manière déterminée, avec une certaine probabilité de ne pas le faire. On est ainsi arrivé à se sortir de cette vieille opposition qu'on croyait insurmontable entre le déterminisme et l'indéterminisme. Ce que l'on démontre, ici, c'est que le déterminisme est valable avec une certaine probabilité d'erreur, que l'on peut et sait évaluer. Il y a aussi les phénomènes chaotiques : je les laisse de côté, mais ils entrent parfaitement dans ce schéma.

Cela étant, quand on passe à des systèmes qui mettent en jeu un très grand nombre de mécanismes simultanés — le meilleur exemple est celui d'un être vivant — les probabilités qu'il y ait déterminisme deviennent de plus en plus grandes à proportion de la complexité de p.064 ce système. Donc, je me garde d'être affirmatif. Car je ne sais pas faire le calcul. Je sais, en tout cas, que je n'épouserai pas la thèse du déterminisme absolu, parce que je ne crois que ce qui est établi par l'expérience ou démontré avec rigueur.

HENRI ATLAN : Vous vous placez d'un point de vue méthodologique. Vous avez parfaitement raison. Pour ma part, je me place du point de vue des conséquences éthiques que nous

sommes en train de tirer du progrès des sciences du vivant. Comme celles-ci fonctionnent à un niveau macroscopique, ces progrès s'effectuent par l'intermédiaire de la découverte de réactions enzymatiques, de l'effet de certaines hormones, qui effectivement obéissent aux lois de la thermodynamique statistique et de la mécanique quantique, mais qui, étant donné qu'on a affaire à des systèmes macroscopiques, ont toutes les propriétés de systèmes de causalité, avec d'ailleurs une certaine probabilité de fonctionner autrement qu'il n'avait été prévu. Mais là aussi, vous le dites très bien, les calculs ne sont pas possibles, parce qu'on a affaire à des systèmes beaucoup trop compliqués pour cela. Et surtout — c'est le point de vue où je me place — l'indétermination, qui est mesurée par une probabilité, n'a rien à voir avec le libre arbitre et le libre choix.

ROLAND OMNÈS : Je me suis gardé de dire cela. Vous présentez votre position comme une option philosophique : voyons ce qui se passe si nous admettons le déterminisme absolu. On ne peut que respecter cette voie d'approche, cette réflexion et ce que vous en tirez. Mais ce n'est pas scientifique. C'est une option philosophique. Ce n'est pas scientifique pour deux raisons : parce que vous sortez du champ de ce qui est démontré par l'expérience, et parce que vous posez une hypothèse qui ne pourra peut-être un jour être démontrée que dans un état ultérieur et beaucoup plus évolué de la science.

HENRI ATLAN : Absolument. Mais l'option contraire n'est pas plus scientifique.

ROLAND OMNÈS : Je ne prends pas l'option contraire. Pour moi, mieux vaut — je vous cite — l'incertitude de l'ignorance.

HENRI ATLAN : p.065 De l'ignorance que nous fait découvrir la connaissance ! La probabilité quantique entre parfaitement dans le cadre de cette ignorance que nous fait découvrir la connaissance.

ROLAND OMNÈS : Pour ce qui concerne l'opposition ou la synthèse, nous ne savons pas comment la question se résoudra : peut-être, et même probablement, faudra-t-il abandonner le libre arbitre. C'est une hypothèse vraisemblable. Mais sur le fond, il est actuellement impossible de trancher de manière scientifique. C'est pourquoi j'aime bien votre formule : mieux vaut accepter l'incertitude de l'ignorance.

ALEX MAURON : Les données qu'apportera Monsieur Omnès dans sa conférence permettront probablement d'enrichir cet échange.

J'aimerais encore relever quelques points, en particulier votre réflexion sur la dignité humaine. Dans le discours éthique contemporain, on a l'impression que la dignité humaine est presque un hochet qu'on agite à tout propos, sans trop savoir en quoi il consiste. Lorsqu'on cherche à préciser qui sont les porteurs de cette dignité, une tentation naturaliste se fait jour. On voudrait une sorte de définition plus ou moins biologique de l'humain, qui le ferait entrer dans la dignité. Vous avez expliqué pourquoi vous refusiez ces tentations naturaliste ou essentialiste. Mais comment peut-on y échapper, concrètement ? C'est difficile. Car il existe toute une rhétorique, par exemple dans la bioéthique, qui revient à dire que tel être possède la dignité et tel autre non, en fonction de ses propriétés ou de son stade de développement. Comment sortir de cette logique ?

HENRI ATLAN : On a tort de parler de bioéthique à propos de ces

questions d'éthique, parce que le terme laisse entendre qu'on aurait affaire à une sorte de sous-discipline de la biologie et qu'il suffirait de connaître cette dernière pour savoir que faire de ces techniques et découvertes, alors précisément qu'il s'agit du contraire. Je pense qu'il faut accepter que ces questions ne peuvent pas être résolues de façon scientifique. D'un autre côté, on ne peut pas non plus ignorer l'état actuel des connaissances scientifiques, dans la mesure où ce sont ces connaissances qui sont à l'origine des techniques qui créent les problèmes. On ne peut p.066 pas les ignorer. Il n'empêche que ces connaissances, toutes seules, sont insuffisantes pour donner des solutions à ces problèmes.

A partir de là, nous sommes obligés de nous engager dans des spéculations de nature philosophique, voire de faire place à des inspirations ou des illuminations. La littérature de science-fiction, par exemple, peut sûrement suggérer des solutions. Mais il est totalement illusoire d'imaginer, par exemple, que sur la base de l'apparition de l'ébauche nerveuse dans l'embryon, on va pouvoir fixer le fait qu'avant cette ébauche on a affaire à un amas de cellules, et qu'aussitôt après on a affaire à un embryon, parce qu'elle préparerait l'apparition de la conscience.

ANDRÉ JACOB : J'aimerais faire deux remarques qui me paraissent aller dans le sens d'Henri Atlan. Je n'ai pas été surpris par le fait qu'il n'a, je crois, pas prononcé une seule fois le mot d'autonomie, puisqu'il me disait, il y a deux ou trois ans, que son passage de Kant à Spinoza le rendait allergique à la notion d'autonomie. Je partage ses raisons de donner la priorité à un certain spinozisme sur les dichotomies kantiennes. Je me suis néanmoins convaincu, particulièrement en travaillant plusieurs

années sur le mal, qu'une notion demeure irréductible, et s'intègre parfaitement dans l'enracinement biologique qui est le vôtre, c'est celle d'autonomisation. Autonomisation continuée, qui est le relais de l'auto-organisation. Je crois que c'est important, parce que c'est un garde-fou à l'égard du naturalisme, et qu'un tel garde-fou est également important par rapport à la remarque qu'a faite tout à l'heure Alex Mauron. Je me suis habitué à lier l'adjectif « digne de » au mot grec *axios.* Sans vouloir parler savamment d'axiologie, je crois qu'il y a une irréductibilité de l'« axiologisation » de l'homme qui est liée au processus même de symbolisation. Il y aurait là un relais avec des questions non développées sur les rapports entre le conscient et l'inconscient.

Ma deuxième remarque est peut-être un peu aléatoire. Vous avez parlé de multiplication des mécanismes. J'ai fait ma thèse, il y a plus de trente ans, sur la base de la linguistique de Gustave Guillaume. Ce dernier parlait de manière discutable de psychomécanique. Le terme était ambigu. Dans ma thèse, je parlais de mécanique des significations. C'était peut-être un peu hardi. Mais c'était une spécification de ce que Ferdinand de Saussure annonçait dans son *Cours de linguistique générale,* à savoir qu'il y a un mécanisme de la langue. Si on ajoute le plan linguistique à tout ce que vous avez dit, on trouve des p.067 ressources pour défendre l'idée d'une priorité du déterminisme, et en tout cas d'une mise à l'écart du libre arbitre.

HENRI ATLAN : Pour ce qui concerne l'autonomie, je crois que nous sommes tout à fait d'accord, à condition de considérer l'autonomie comme un processus. L'autonomisation est une construction progressive de soi, dont l'observation du système

immunitaire nous donne d'ailleurs un exemple privilégié, contrairement à ce qu'on a cru très longtemps. Vous savez que l'une des fonctions du système immunitaire est d'être capable de distinguer le soi du non-soi, étant entendu qu'il ne s'agit pas du soi conscient, mais du soi moléculaire, du soi constitué par la nature des membranes et cellules qui nous composent. Le système immunitaire est capable de distinguer les cellules appartenant à son propre organisme de celles qui lui sont étrangères. On a cru très longtemps que cette capacité était innée et qu'un organisme naissait avec son système immunitaire déjà armé pour opérer cette distinction entre le soi et le non-soi. On sait aujourd'hui que c'est faux. Il existe chez tous les individus des molécules et des cellules, donc des anticorps et des cellules du système immunitaire qui sont dirigées contre le soi, et qui par conséquent ne distinguent pas entre le soi et le non-soi. Cette distinction s'effectue, mais elle est le résultat d'un processus. Ce qui distingue entre le soi le non-soi, ce n'est pas telle cellule, ce n'est pas tel anticorps, mais un réseau de plusieurs populations de cellules qui sont devenues capables, dans certaines circonstances, de distinguer avec plus ou moins de force et d'efficacité les cellules étrangères de celles de l'organisme. Là aussi, on a un exemple d'autonomie qui se constitue, et qui n'est pas donnée une fois pour toutes.

JEAN HALPÉRIN : Je n'ai pas été étonné que vous évoquiez ce que vous appelez la règle d'or universelle. Mais j'ai été surpris que vous passiez si vite sur cette règle d'or et que vous ayez eu — ou donné — l'impression que vous la relativisiez. Or n'est-elle pas au contraire, aujourd'hui, peut-être encore plus signifiante et plus fondamentale qu'on ne l'a longtemps cru ?

HENRI ATLAN : J'aimerais le croire. Mais quelque chose m'a toujours chiffonné dans cette règle d'or — qui peut se formuler ainsi : je ne dois pas faire p.068 à autrui ce que je détesterais qu'on me fasse. Ceci implique qu'autrui et moi-même ayons les mêmes goûts. Qui me dit que ce que je détesterais qu'on me fasse, autrui ne voudrait pas au contraire qu'on le lui fasse, et réciproquement. J'ai été frappé par le fait que quand Spinoza expose cette règle, de façon évidemment très tordue par rapport à son expression classique, il y introduit l'imagination : ne fais pas à autrui ce que tu imagines qu'il ne voudrait pas que tu lui fasses — car tu ne peux pas faire plus qu'imaginer. En réalité, autrui voudrait peut-être bien que tu le lui fasses. Nous ne pouvons pas faire autrement, sauf peut-être dans une société utopique où tous auraient les mêmes désirs, et surtout les mêmes aversions.

ALEX MAURON : Je crois que c'est l'un des paradoxes de la règle d'or. Sous sa forme originale, elle est basée sur un effet de miroir, où la différence avec l'autre est potentiellement niée. L'autre est un simple reflet, censé avoir les mêmes affections que soi-même.

FRANÇOISE PERROUD : Je suis tout à fait d'accord avec Monsieur Atlan à propos du déterminisme des lois de la physique, qui nous imposent de marcher les pieds sur terre à cause de la pesanteur. Je suis déterminée à marcher de cette façon. Le jour où j'irai dans la lune, je pourrai éventuellement faire des expériences en apesanteur. Mais sur notre planète, un certain déterminisme fait que nous ne pouvons pas marcher autrement que les pieds sur terre et la tête dans les étoiles, à moins d'être un clown ou d'avoir beaucoup de talent. Je respecte profondément ce déterminisme.

Mais si j'apprends par l'intermédiaire des Tables de la Loi de Moïse ou par les préceptes kantiens que je dois aimer mon père et ma mère et que je ne dois tuer personne, j'en déduis que je pourrais ne pas aimer père et mère et que je pourrais tuer quelqu'un. Je constate par l'expérience que je ne peux pas marcher sur la tête, mais que je pourrais tuer si on ne m'enseignait pas de ne pas le faire. Je puis tuer ou ne pas tuer. C'est ici qu'intervient le libre arbitre. Le fait de tuer ou ne pas tuer est une convention sociale, au même titre que l'honneur ou la gloire. Ces conventions sont répandues par l'éducation et donc par une forme de politique. Ma question est de savoir qui, dans la société, est responsable de notre vie sociale et va nous dicter de manière certaine la possibilité de décider, par exemple, que pour un p.069 enfant, la matière qui n'a pas encore la forme du fœtus est ou n'est pas du vivant. Je respecte le vivant comme je respecte la loi de la pesanteur. Seule la société indique s'il est juste ou non de considérer la matière inerte comme en voie d'être vivante.

HENRI ATLAN : Sur ces questions, surtout quand il s'agit de prendre des décisions, je pense avec vous qu'il n'y a pas d'autre source possible que les lois de la société. La question est de savoir comment fabriquer de nouvelles lois, lorsque nous sommes confrontés à des problèmes nouveaux. C'est là qu'interviennent les diverses philosophies, religions et conceptions du monde. Il est indispensable de les faire se confronter au niveau des techniques elles-mêmes. C'est la raison pour laquelle je n'ai pas voulu parler de cet aspect des choses. Je crois qu'on n'a pas intérêt à discuter de ces questions dites d'éthique biomédicale en restant au niveau des généralités. Il faut entrer dans le détail de chaque technique. C'est à ce niveau seulement que doivent être confrontées des positions qui,

au départ, ont du mal à être conciliées, mais qui peuvent évoluer. Un embryon est-il un être humain depuis la fécondation ? Un patient en état végétatif chronique peut-il déjà être considéré comme un cadavre ? Ces questions mettent en jeu des arguments de différents ordres, qui ne sont de loin pas tous de nature scientifique, qui font appel à des représentations symboliques, à des traditions et à des habitudes. C'est cela qu'il faut mettre ensemble.

Pour en venir à la question du libre arbitre dans le contexte social dont vous parlez — question qui est encore plus éloignée de la physique que le contexte biologique dans lequel je me plaçais moi-même —, il me semble que l'une des questions les plus pertinentes est la suivante : sommes-nous libres d'avoir une croyance ? Lorsque nous croyons que ceci est vrai, sommes-nous libres de le croire, ou au contraire sommes-nous déterminés à le croire, parce que si nous ne l'étions pas nous ne le croirions pas ?

ALEX MAURON : Derrière la question de Madame Perroud, me semble-t-il, il y a ce paradoxe courant que même si notre conclusion intellectuelle s'oppose à l'existence du libre arbitre, nous ne pouvons pas faire autrement que d'y croire subjectivement. C'est une expérience philosophique que tout le monde peut faire.

ROLAND OMNÈS : p.070 Je crois que la question de Madame Perroud témoigne d'une mécompréhension du déterminisme. Je vais prendre un exemple de déterminisme absolu et vous montrer que ce que vous en penseriez naïvement est totalement inexact. Il est tiré de la mécanique des fluides. Un fluide passe autour d'une voiture. Il n'y a pas de frottement. La voiture va très vite. Il suffit

qu’il y ait de petites inégalités, de petites variations et fluctuations dans le mouvement du fluide pour que, de manière déterministe, se produise de la turbulence. Cela s’est produit de manière déterminée, sous l’effet de telle ou telle petite fluctuation. Mais telle ou telle autre petite fluctuation va donner exactement le même effet global de turbulence. Autrement dit, le déterminisme est tel qu’il n’y a plus aucune détermination de l’état final par l’état initial. C’est à cause de cette turbulence que les voitures ont la forme aérodynamique que nous connaissons — ce phénomène est responsable de ce que les garagistes appellent le CX d’une voiture.

Après tout ce dont il a été question ce soir, je ne demande qu’une chose, c’est que l’on réfléchisse sérieusement au déterminisme, et que l’on n’agite pas les mains.

@

ROLAND OMNÈS Né en 1931. Physicien, auteur de nombreux travaux portant sur la physique des particules, la cosmologie et les fondements de la mécanique quantique. Professeur émérite et président honoraire à l'Université de Paris-Sud. Membre de l'Académie internationale de philosophie des sciences.

Parmi ses ouvrages en langue française et en dehors du domaine de la physique proprement dite, citons : *Philosophie de la science contemporaine* (1994), *L'espion d'Ici* (roman, 2000), *Alors l'Un devint Deux* (la question du réalisme en philosophie de la physique et des mathématiques, 2002).

LES LIMITES DE L'INHUMAIN

CONFÉRENCE DE ROLAND OMNÈS

@

p.071 En commun avec Georges Charpak, nous avions donné pour titre « les limites de l'inhumain » à notre intervention à deux voix. Cela signifiait pour nous l'intention de porter le regard *au-delà* des limites de l'humain, qui sont le thème de ces Rencontres, pour vous inviter à mieux voir ce qui se trouve de l'autre côté de la frontière de l'humain.

Mais pourquoi ce mot d'inhumain ? Il nous semblait qu'aucun autre mot de la langue française ne permette de désigner ce qui n'a pas la moindre marque d'humanité. Mais avec ses synonymes, tels que « cruel » ou « monstrueux », ce mot d'inhumain semblerait excessif, s'il n'y avait de la beauté à ce qu'une langue nous force à dire que ce qui n'est pas humain est par-là même cruel et monstrueux. Tout l'humanisme est dans cette pauvreté du langage, et l'humanisme inspire les Rencontres de Genève depuis leur origine. Nous voudrions ne pas trop nous en éloigner.

Comment faut-il alors désigner ce qui est irréductiblement extérieur à l'humain, au-delà de ses limites ? Je veux parler de ce

qui se tient partout, au-delà de nous, des profondeurs et des immensités qui nous dépassent et qui sont *extrahumaines.* L'extrahumain, comme on dit extraterrestre, est le mot que nous aurions dû employer, mais il commence à peine à apparaître chez les philosophes et nous sommes un peu timides : nous n'avons pas osé annoncer comme titre des « prolégomènes à une herméneutique de l'extrahumain ».

Ainsi, toute plaisanterie mise à part, notre thème est l'extrahumain, c'est-à-dire ce qui est hors l'humain. Cela existe. Cela est partout, et Pascal fut un des premiers à en ressentir toute la présence. Il l'a dit dans une pensée chargée d'émotion que vous connaissez sans doute : « Le silence de ces espaces infinis m'effraie. » Il était effrayé, ce qui voulait dire alors « terrifié ». Il était terrifié par deux infinis, béants, celui de l'univers et celui des profondeurs de la matière. Et ce qui le terrifiait le plus était le silence, car cela signifiait pour lui l'absence de toute parole divine dans ces abîmes, d'une parole qui console et réconforte celui qui voit s'effondrer ses repères.

Pascal était un savant, un très grand savant, et c'est pour cela qu'il discernait si bien le double infini, alors que c'était quelque chose de tout nouveau en son temps. Les premiers microscopes et la lunette de p.072 Galilée — l'ancêtre de nos télescopes — n'avaient pas cinquante ans quand il écrivait. Il était terrifié, perdu. Alors que dirait-il aujourd'hui ?

Voyez l'univers :

Projections du fond du ciel galactique et des étoiles dans une portion de notre Galaxie.

On estime le nombre total des étoiles à plus de mille milliards de milliards ! Nous ne sommes rien !

Voyez la matière :

On la sonde à présent jusqu'à des distances d'un cent-millionième de milliardième de centimètre, et l'on y découvre toujours des phénomènes insoupçonnés. Tout y paraît étrange, et tellement différent de ce qui nous est familier que l'on croit se trouver dans un autre monde.

Tous ces phénomènes étranges auraient pu rester incompréhensibles, insaisissables, et aussi infiniment mystérieux que les infinis dont ils portent la marque. Mais ce n'est pas le cas. Ce n'est absolument pas le cas ! On découvre au contraire partout des *lois,* des lois presque incroyables par leur profondeur et leur subtilité. Ce qui est le plus étonnant est peut-être leur universalité, car elles enferment dans leur emprise l'univers en entier, et en même temps les moindres recoins de l'atome. Rien ne leur échappe. S'il existe donc une parole, ou une signification, dans cet au-delà de l'humain, elle ne peut être que dans les lois, et c'est de ces lois que je voudrais vous parler ce soir.

Vous vous demandez peut-être pourquoi je classe les lois de la nature dans l'extrahumain. Ce sont des hommes et des femmes après tout, des humains, des chercheurs qui se donnent pour vocation de les découvrir — par exemple pas bien loin d'ici, au CERN, le Centre européen de recherches nucléaires aux portes de Genève. Mais ces chercheurs n'inventent pas les lois. Ce ne sont pas des artistes qui créent. Ils *découvrent,* et ce qui se révèle à eux dépasse l'imagination humaine. Les lois de la nature sont en quelque sorte un message extrahumain que des hommes, qui sont

délégués pour cela par l'humanité, rapportent à leurs frères humains.

Ces lois fascinantes rendent banals presque tous les autres niveaux de pensée. Les religions révélées n'en ont pas eu la révélation, et aucune métaphysique ne les a conçues. Les philosophies humanistes ne sont guère à meilleure enseigne et elles étouffent, dans le vide immense qui les dépasse.

Les lois. La plupart d'entre nous savent-ils seulement de quoi il s'agit ? Je crains fort que non ! Oh, certes, nous avons tous appris au lycée des lois diverses : celles de Newton pour la mécanique, p.073 quelques-unes qui traitent de l'optique, de l'électricité, de la génétique, de la chimie, et d'autres. Cela permet de comprendre bien des choses — quand on s'en souvient — mais cela ne donne qu'une idée très incomplète de ce que les lois sont vraiment, ou jusqu'où leur domaine s'étend, très au-delà de l'humain et de nos recoins familiers.

La plupart d'entre nous comprennent encore les lois comme on l'a fait pendant des siècles. On les voyait comme des mécanismes, des automatismes, ou des recettes qui réussissent toujours — c'est ce que disait Paul Valéry. Descartes les voyait plus ou moins ainsi, et aussi Newton, et Pascal entre eux deux, ce qui d'ailleurs explique son effroi. Il sait, ou il devine, qu'il y a des lois dans les deux infinis, mais si ces lois sont des mécanismes qui forcent et qui écrasent tout ce qui existe, alors elles ne sont pas seulement extrahumaines, mais vraiment inhumaines : cruelles, barbares, diaboliques et non pas divines.

On ne saurait trop souligner qu'il n'en est rien. On sait à présent que cette image des lois comme autant de mécanismes

aveugles est profondément erronée. Ce sont les lois les plus universelles qui le montrent le plus clairement, mais voilà. On les connaît depuis trop peu de temps, moins de cent ans pour toutes, quelques décennies à peine pour d'autres, c'est-à-dire trop peu à l'échelle où les sociétés sont capables d'assimiler le nouveau. La bonne nouvelle pénètre encore à peine l'esprit de l'espèce humaine. En fait, il est extraordinaire que l'on parle si rarement des lois, en prenant le recul nécessaire. On ne dit rien de leur *nature,* de leur *caractère,* et l'ignorance de certains savants là-dessus est révélatrice. C'est donc ce que nous vous proposons de regarder ensemble : la nature des lois naturelles. Le sujet peut vous paraître abstrait, ou rebutant, mais vous verrez combien son importance est *vitale* pour nous tous.

Parlons donc des lois. Il ne peut s'agir évidemment que des lois que nous connaissons, déjà découvertes et vérifiées par l'expérience. Les plus fondamentales ne sont pas très nombreuses. Elles parlent d'un contenant et d'un contenu. Il y a un contenant absolu, l'espace-temps, et la loi correspondante est celle de la relativité générale. Il y a aussi un contenu total, qui n'est autre que la matière sous toutes ses formes, y compris le rayonnement, et dont les lois sont quantiques. De là, toute autre loi dérive en principe.

Ces lois sont donc si peu nombreuses qu'on pourrait les écrire sur quelques pages, et moins encore si l'on compacte l'écriture. Quelques pages, direz-vous peut-être, mais alors pourquoi ne pas les inscrire au début de tous les livres de science et de philosophie ?

p.074 Il y a un hic, malheureusement, un très sérieux obstacle. Les lois ont un langage purement mathématique, difficile, abstrait, et l'on pourrait dire de ces mathématiques que leur profondeur est à l'égale des lois qu'elles expriment. On pourrait dire aussi, en empruntant

cette image à Charpak, que les grands tableaux sur les murs du palais des lois sont des arabesques d'équations. D'ailleurs les voici. p.075 J'ai rassemblé sur ce transparent unique les lois les plus générales que nous connaissons à présent, depuis l'univers jusqu'aux quarks. Et voici ce que cela donne.

LES LOIS FONDAMENTALES DE LA NATURE

Dynamique

$$|f\rangle = U|i\rangle\,, \qquad U = \int \exp(iS/\hbar)d(histoires)$$
$$S = \int L\sqrt{g}d^4x$$

Relativité générale

$$ds^2 = g_{\mu\nu}dx^\mu dx^\nu, \qquad L_{Einstein} = \frac{c^4}{16\pi G}g^{\mu\nu}R_{\mu\nu}(g)$$

Modèle standard des particules

$$L = L(Einstein) + L(quarks + leptons) + L(bosons) + L(Higgs)$$

$$L(quarks + leptons) = \sum_i \bar{\psi}_i\{i\gamma^\mu(\partial_\mu - \Gamma_\mu - C_\mu) - m_i\}\psi_i$$

$$C_\mu = C_\mu(électrofaible) + C_\mu(fort) = C_\mu(ef) + C_\mu(F)$$

$$C_\mu(ef) = gA_\mu + g'(1-\gamma^5)A_\mu^{(a)}T^{(a)} \qquad C_\mu(F) = \frac{g_s}{2}\Lambda^{(a)}A_\mu^{(a)}$$

$$L(bosons) = -\frac{1}{4}\sum_a F_{\mu\nu}^{(a)}F^{\mu\nu(a)}$$

$$F_{\mu\nu}^{(a)} = (\partial_\mu + \Gamma_\mu)A_\nu^{(a)} - (\partial_\nu + \Gamma_\nu)A_\mu^{(a)} - g'\varepsilon_{abc}A_\mu^{(b)}A_\nu^{(c)} - g_s f_{abc}A_\mu^{(b)}A_\nu^{(c)}$$

$$L(Higgs) = -\frac{1}{2}(\partial_\mu\varphi)^2 - \alpha\varphi^2 + \beta\varphi^4 + \sum_i g_i\bar{\psi}_i T^{(a)}\varphi^{(a)}\psi_i$$

Groupes de jauge: $T \in LieSU(2),\ \Lambda \in LieSU(3)$

C'est évidemment illisible, sauf pour un expert. On peut les délayer, expliquer, donner des exemples et dérouler des conséquences sans nombre, mais il restera toujours quelque part ce noyau dur de mathématiques. Les meilleurs pédagogues ne

sont pas parvenus à surmonter cet obstacle de l'abstrait, et c'est la raison pour laquelle les lois demeurent, pour presque nous tous, malheureusement, des hiéroglyphes illisibles ou des recettes ésotériques.

Aussi, je ne vais pas tenter de décortiquer les formules que vous venez de voir, mais je vais plutôt essayer d'y mettre de la couleur, d'y faire entendre des résonances. Faire en quelque sorte l'éloge des lois.

Les relations des lois de la nature et des mathématiques sont des plus étroites, au point qu'on peut se demander si les mathématiques, dans leur principe, ne font pas elles-mêmes partie de ces lois. On pourrait comparer les formules qui figuraient sur le dernier transparent aux quelques axiomes et aux cinq postulats qu'Euclide plaçait au début de la géométrie. Ce sont les principes. On sait comment Euclide déduisait toute la géométrie de ses propres principes, pour en tirer des concepts, des figures et des théorèmes qui se sont enrichis au cours du temps. Il en va de même des lois, dont tout semble procéder.

Il semble en effet que les lois contiennent toute la création en puissance. Ainsi, il fut un temps, jadis, vraiment jadis, c'est-à-dire un peu moins d'un million d'années après la naissance de l'univers, où il n'existait que de la matière et de la lumière uniformes, comme une sorte de mer primitive qui emplissait l'espace. Pas d'étoiles, pas de planètes, pas même d'atomes ni de noyaux un peu intéressants, comme ceux du carbone ou de l'oxygène. Mais les lois existaient déjà, au-dessus du temps pourrait-on dire. Elles tenaient en réserve toutes leurs conséquences encore en puissance que le temps allait dérouler, comme on déroule par la logique des théorèmes de géométrie que personne n'avait encore

énoncés. Ainsi, le temps enchaîne ces conséquences, comme il le fait à présent sur cette terre lorsque il fait apparaître la fleur et le fruit en puissance dans la graine.

C'est ainsi que les lois de la relativité générale, celles de l'espace-temps, ont engendré deux effets apparemment contraires : l'expansion de l'univers qui dilate l'espace et les forces de gravitation, qui compactent la matière. La gravitation a rassemblé la matière uniforme du début pour en façonner les galaxies, les premières étoiles, et p.076 beaucoup plus tard, des planètes. Les lois qui gouvernent la matière (et qui dérivent de celles affichées sur le transparent) faisaient s'échauffer les étoiles à mesure qu'elles se contractaient davantage, jusqu'à briller de cette chaleur, et toujours sous l'effet des mêmes lois, des noyaux nouveaux se formaient en leur sein. Ce sont ces mêmes noyaux qui constituent à présent l'essentiel de notre planète, et la vie est sans doute le fruit du long dévoilement des conséquences que les lois ont très longtemps tenu secrètes.

J'ai dit que les lois paraissent très étranges quand on les voit pour la première fois. Ainsi, l'idée d'espace-temps a choqué Bergson, qui était pourtant le penseur du temps et qui n'a jamais pu se résoudre à admettre ces lois nouvelles. Aujourd'hui, on les vérifie au milliardième près. Les grands principes qui gouvernent la matière profonde — ceux de la mécanique quantique — ont été aussi un objet de scandale philosophique et l'on y a vu un défi au bon sens. C'était en partie vrai. Ces lois sapaient les bases sur lesquelles les penseurs les plus exigeants avaient cru pouvoir s'appuyer (je pense par exemple à Aristote ou à Kant). Mais elles faisaient éclater par-là même l'idée de mécanisme, et cela mérite que nous en disions quelques mots.

Ainsi, il n'y a plus de cause et d'effet dans le monde des particules, mais une combinaison des possibles, une addition de tout ce qui peut advenir en dehors de toute contrainte. Je dis bien une addition des possibles, et non un tirage au sort, car il s'agit d'un jeu très subtil que l'on dégrade déjà quand on le ramène à un pur hasard.

Les lois quantiques nous interdisent de *penser* qu'un électron, par exemple, a une certaine position dans l'espace et qu'il se déplace sur une trajectoire. Aucune expérience ne peut montrer *a fortiori* de telles trajectoires.

Les phénomènes du monde quantique ne sont pas continus, mais violents. C'est pour cela qu'on les appelle quantiques, d'un mot qui s'oppose à « continu ». Certains phénomènes sont complets dès l'instant où ils commencent, quand par exemple un atome émet un photon de lumière.

Il arrive aussi souvent que deux objets très éloignés l'un de l'autre ne sont pas séparables en deux parties indépendantes, et l'on peut faire alors rêver les curieux en employant le mot séduisant de téléportation.

Il y a en fait, derrière toute cette magie apparente, des lois parfaitement cohérentes, vérifiées maintenant sous tous leurs aspects, et dont l'étrangeté tient à une raison très simple. Notre imagination et notre intuition se sont forgées dans un monde à moyenne échelle, à p.077 notre propre échelle, et rien ne nous permet de nous représenter en esprit le monde des atomes et des particules, ni celui de l'espace-temps. De plus, les mots de notre langage, ceux que notre espèce a créés pour décrire ce que nous voyons — et cela seulement — ces mots n'ont rien de la finesse des mathématiques et ils nous égarent aussi souvent qu'ils nous aident.

J'en prendrai un exemple récent. C'est un effet qui n'a été établi par l'expérience que depuis sept ans et qu'on appelle la *décohérence.* Il résulte directement des principes quantiques, bien qu'il ait fallu plus d'un demi-siècle pour le mettre à jour. C'est un effet très subtil, assez semblable à un phénomène d'interférences et cependant beaucoup plus riche, que je n'ai malheureusement pas le temps de décrire, sauf pour dire que c'est lui qui opère la *transmutation* des lois, quand on passe du monde des particules à celui que nos sens et nos instruments atteignent. C'est à ce niveau, quand un certain nombre d'atomes sont rassemblés, quand on passe du microscopique au macroscopique, de l'infiniment petit au seulement très petit, que l'apparence des lois se transforme. Le hasard absolu se transforme par exemple en déterminisme. Cela peut sembler absurde à première vue : comment le hasard peut-il engendrer la nécessité ? Mais c'est là que les mathématiques révèlent leur profondeur dialectique, car on peut démontrer qu'à grande échelle, la probabilité pour que la causalité n'ait pas lieu est extrêmement petite. C'est donc le point de vue quantique, celui du hasard, qui reste le maître, le plus près des principes. Une balle que je lâche en écartant simplement les doigts doit tomber au sol, par exemple, mais la cause qui est ma main qui s'ouvre n'entraîne cet effet qu'avec une quasi-certitude et non une certitude absolue. La balle pourrait sauter au plafond ou traverser un mur, mais la probabilité pour cela — que l'on sait calculer — est si faible que personne n'a jamais rien vu de ce genre. En revanche, à l'échelle des particules, ces impossibles deviennent possibles et sont monnaie courante. Ils sont plus près des premiers principes, c'est-à-dire des lois fondamentales.

Cet exemple me conduit à évoquer une question très proche du thème de ces Rencontres. Je veux parler de la vision mécaniste sur laquelle la biologie s'appuie. Je m'empresse de dire qu'elle est parfaitement légitime et que les découvertes qu'elle apporte sont prodigieuses. Pourtant, il arrive parfois que les conclusions qu'on en tire sont plus que douteuses, quand on sort du domaine où l'expérience fait foi. Ainsi, j'ai été choqué pour ma part par les thèses de Michael Ruse sur « l'éthique biologique », dont on a beaucoup parlé. Il affirme en particulier que le libre arbitre est impossible, parce que tout ce qui p.078 appartient à un être vivant n'obéit qu'à des mécanismes. Luc Ferry a critiqué cette thèse d'un point de vue philosophique (voir le livre qu'il a cosigné avec Jean-Didier Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie.* Odile Jacob, 2001), mais je voudrais dire ce qu'elle m'inspire en tant que théoricien.

Je viens d'expliquer en effet qu'il a fallu un travail de plus d'un demi-siècle, dans une science dont on connaissait parfaitement les premiers principes, pour comprendre le rapport entre deux notions qui paraissaient incompatibles : le hasard quantique et le déterminisme classique. Il s'agit dans le cas présent d'une opposition de même nature, entre les mécanismes biologiques et le libre arbitre psychologique. Mais à part cette analogie, tout est différent : les concepts sont plus vagues, on sait que l'universalité mécaniste est une approximation et on la traite comme si elle était absolue, on n'a pas de contrôle expérimental de la thèse ni de moyen ferme pour l'établir. Je ne vois pas la moindre esquisse de preuve, mais simplement l'affirmation de quelqu'un qui s'avoue incapable de comprendre le problème qu'il se pose autrement que dans les termes qui lui ont réussi dans son métier. C'est

doublement antiscientifique, d'une part en sortant largement de ce que l'expérience permet d'établir, d'autre part en prenant pour argent comptant une hypothèse à propos de questions que la science ne permet pas encore d'atteindre.

On pense dans un pareil cas et quelques semblables au jugement du perroquet Laverdure dans *Zazie dans le métro* (« Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire. »), mais je craindrais trop qu'on me le rétorque. J'ignore ce que la science nous dira peut-être un jour du libre arbitre. Si elle y parvient, ce sera probablement d'une subtilité et d'une profondeur étonnantes. D'ici là, ma liberté intérieure me semble évidente, même si elle n'est pas absolue, et la sagesse me paraît être d'en rester là.

J'aurais aimé pouvoir m'étendre davantage sur les lois et vous faire ressentir leur cohérence, leur harmonie et leur universalité. Vous pourriez dire en revanche que cela reviendrait à vous entraîner plus loin vers l'extrahumain, jusqu'à un point où il devient inhumain de n'être qu'un six milliardième d'humanité, dans un dix millième de milliardième de milliardième de l'univers, et constitué dans sa chair de milliards de milliards de milliards d'atomes. Quel sens les lois peuvent-elles avoir pour nous, les humains, quand elles paraissent aussi inaccessibles et abstraites ?

Je dis : le sens des lois, et non leur signification. La signification est claire : c'est une explication grandissante de tout ce que nous p.079 connaissons, l'univers, les choses autour de nous, leurs propriétés, leurs secrets et leur unité. Mais il y a plus. Une découverte récente des sciences du cerveau, expliquée en particulier dans les livres d'Antonio Damasio, nous confirme que toute pensée, même la plus abstraite, s'accompagne toujours d'émotions et de sentiments qui l'enserrent et qui s'en nourrissent

(voir Antonio R. Damasio, *L'erreur de Descartes* et *Le sentiment même de soi,* Odile Jacob).

Un grand physicien actuel, Steven Weinberg, a dit que plus nous apprenons à connaître l'univers, et plus il nous paraît dépourvu de sens. Georges Charpak et moi ne sommes pas de cet avis. Le sens, selon nous, c'est-à-dire le sens pour moi, le sens pour vous, le sens pour l'homme, réside dans le sentiment qui imprègne le savoir. Les lois ont un sens, un sens presque évident pour qui les côtoie, et un sens que nous pouvons tous partager. Le sentiment qui accompagne les lois, le suc humain qui en sourd, a un nom bien connu. C'est le sacré, le sentiment du sacré qui s'empare de l'homme devant tout ce qui est grand, puissant et riche, devant ce qui crée ! C'est ce qu'Einstein exprimait dans une phrase célèbre : « La science sans la religion est infirme, la religion sans la science est aveugle. »

Qu'on nous entende bien. Nous ne prêchons pour aucune religion et nous préférerions remplacer le mot « religion » par « sacré » au début de cette phrase qui deviendrait ainsi « La science sans le sentiment du sacré est infirme », pour se conclure encore par « la religion sans la science est aveugle. » Le sentiment du sacré est plus universel qu'aucune religion particulière. Selon Mircea Eliade, grand connaisseur en la matière, le sacré est une structure de l'esprit humain, un sentiment inspiré par la certitude d'un ordre supérieur et l'admiration qu'il inspire. Cela n'a rien d'incompatible avec une philosophie athée, à condition d'en exclure le gratuit et l'absurde. Aussi dirons-nous que *tout* est sous l'égide des lois, et que tout participe ainsi à un ordre sacré. Il est alors libre à chacun d'ajouter une cause à l'ordre universel, de recourir à une ontologie ou de croire aux révélations d'une religion.

Mais il nous semble que de toutes les révélations, les plus grandes sont celles des lois de la nature et de l'amour de ce qui est, d'abord évidemment et surtout nos frères humains, et aussi pourquoi pas l'univers qui se contemple à travers nous.

Ainsi l'extrahumain rejoint-il l'humain. Et l'inhumain devient ce qui les nie tous deux à la fois. C'est le cas, manifestement, quand certains s'instituent les seuls interprètes d'une religion dont tout vrai savoir est exclu, pour en faire un instrument de mort. Mais si une leçon doit être tirée, elle est certainement de vouloir que chaque être p.080 humain puisse avoir accès à l'ordre universel imprimé par les lois, qu'il rencontre cet ordre par lui-même et que cela devienne sa propre découverte. C'est donc l'éducation qui est la conclusion nécessaire, et je cède pour cela la parole à Georges Charpak.

*

GEORGES CHARPAK Né en 1924 à Dabrovica (Pologne), naturalisé français en 1946. Après des études au Lycée Saint-Louis à Paris et au Lycée de Montpellier, fréquente l'Ecole des Mines de Paris où il obtient une licence ès sciences (ingénieur civil des mines). Doctorat en physique, recherche expérimentale en physique nucléaire au Collège de France. Travaille au CNRS de 1948 à 1959 et au CERN de 1959 à 1994.

Parmi ses travaux citons : participation à la première mesure précise du moment magnétique du muon (1960), invention de divers types de chambres à étincelles sans photographie (1962-1967), introduction des chambres proportionnelles multifils et des chambres à dérive (1968), introduction des chambres à avalanches lumineuses et développement d'appareillage pour la recherche en biologie utilisant l'imagerie des rayons bêta (1985-1991), étude d'une méthode optique rapide de sélection des événements dotés de « Beauté » dans les réactions aux hautes énergies (1992-1994), développement d'un nouveau détecteur gazeux rapide adapté aux accélérateurs en construction : « Micromegas » (1998-2002).

Prix Nobel de physique (1992), docteur *honoris causa* de nombreuses universités, membre étranger de plusieurs académies scientifiques.

COMMENTAIRE
DE GEORGES CHARPAK

@

Bien que malade, je dois dire que je suis fasciné par le puissant outil que nous a décrit Roland Omnès, qui débusque les lois les plus subtiles de la mécanique quantique et de l'univers. Je dirai aussi p.081 pourquoi j'attache une grande importance à une chose que je fais actuellement et qui nous intéresse tous.

Quand je suis sorti du CERN, en 1993, j'avais un prix Nobel qui me permettait de faire ce que je voulais. Avec une petite multinationale, j'ai essayé de faire des appareils de radiologie pour les enfants à Saint-Vincent-de-Paul. J'ai fait cela parce que je trouvais la physique facile, et qu'il m'a semblé plus intéressant de continuer d'en faire que de me lancer dans n'importe quoi. Ce n'était pas aisé, parce que dans ce domaine, les groupes qui dominent la scène s'appellent Siemens, General Electric, etc. A côté de ces géants, une multinationale de quinze personnes ne pèse pas lourd.

Je ne me suis pas contenté de cette activité. Dans le mois qui a suivi le prix Nobel, on m'a proposé toutes sortes de choses : de faire partie du comité qui élisait Miss France, mais aussi de faire partie du comité qui réfléchissait sur les forces stratégiques françaises. J'ai accepté cette dernière proposition. Pendant six mois j'ai réfléchi sur la question. J'ai constaté que si j'étais ignorant, d'autres l'étaient plus encore. J'en ai tiré, avec Richard L. Garwin, un livre qui s'est bien vendu sur les armes nucléaires pacifiques et militaires.

Je pensais que je contribuerais à l'éducation des gens. C'était

une énorme illusion. Il y a quelques jours, un sondage a montré que 65 % des Français croyaient que le réchauffement de la planète était dû aux centrales nucléaires : en fait la contribution du nucléaire au réchauffement de la planète compte tout simplement pour zéro. En d'autres termes, on peut prendre une population relativement évoluée et lui bourrer le crâne à un degré incroyable. Si on veut faire quelque chose, il faut donc s'occuper d'éducation.

Je me suis lancé dans l'entreprise d'éduquer les petits enfants entre quatre et onze ans. C'est arrivé de manière purement accidentelle. Lors d'une visite à Chicago, mon ami Ledermann, directeur d'un laboratoire concurrent du mien, m'a emmené dans un ghetto où j'ai vu une école superbe, dans laquelle de petits Noirs travaillaient, les yeux pétillants de plaisir, en compagnie de maîtres et maîtresses qui les guidaient avec non moins de plaisir. Le contenu de l'enseignement qui y était donné était de très loin supérieur à celui de l'enseignement qu'on donnait à mes enfants autour de Genève. Enthousiasmé par cet exemple, je suis parvenu à convaincre le ministère français de l'Education de s'y intéresser. Une délégation s'est rendue sur place. Ses membres en sont revenus aussi enthousiastes que moi.

Nous nous sommes donc lancés. Nous disposions de vingt millions de francs français pour acheter du matériel. Si nous avons pu $_{p.082}$ disposer d'une telle somme, c'est parce que les instituteurs français avaient envie de se lancer dans l'aventure. Nous avons aussi eu le soutien de l'Académie des sciences, dont je fais partie. Elle a constitué un levier précieux. Nous avons copié le modèle scolaire de Chicago. Puis à notre tour nous avons été copiés par d'autres. C'est ainsi que le modèle de départ s'est rapidement

diffusé. La ministre de l'Education nationale de Chine s'est montrée enthousiaste et m'a dit que c'était le plus bel exemple d'apprentissage du dialogue scientifique, c'est-à-dire démocratique, qu'elle ait jamais vu. Je suis allé récemment à Shanghaï, où j'ai visité des classes extraordinaires.

Que vient faire la philosophie de Roland Omnès là-dedans ? Si je vous raconte tout cela, c'est pour vous dire que le hasard a parfois du bon. J'ai ouvert un livre d'Omnès. On y trouvait l'histoire d'un extra-terrestre assassiné au CERN avec un accélérateur. Intéressant. On y trouvait aussi une planète dont la société avait des centaines de milliers d'années d'avance scientifique sur nous. Passionnant. Ces gens avaient décidé d'inonder l'univers d'espions et d'anéantir toute civilisation scientifique avancée. Un des espions est arrivé sur la terre, et il en est tombé amoureux. C'est précisément son collègue, qui lui ne se posait pas de questions, qui a été tué au CERN. Cette histoire m'a frappé. Depuis le néolithique, ces espions se promenaient parmi les hommes. Ils avaient connu Platon, Nietzsche, etc. Tous les penseurs avec qui ils s'étaient entretenus ignoraient tout de la science, et quand ils en parlaient, ils étaient simplement ridicules. Mais ils avaient tout de même des idées extraordinaires, ce qu'Omnès appelle des fulgurances.

Mes connaissances philosophiques datent du lycée. Les leçons de philosophie qu'impliquait le livre d'Omnès m'ont montré qu'il partageait mes préoccupations. Nous avons discuté et avons constaté que nous avions le même souci : la science est en train de bousculer le monde dans lequel nous vivons, et les hommes n'y sont pas du tout préparés. Ils ont gardé des traits qui datent de l'époque des cavernes — il n'y a pas eu de changement

génétique depuis lors. Le fait qu'il existe des armes de plus en plus destructives leur est indifférent. C'est pour cela qu'on a eu deux guerres mondiales, et que nous sommes aujourd'hui menacés par quelque chose de terrifiant. Non que les sociétés évoluées menacent d'utiliser les produits de leur science. Mais parce qu'elles ont laissé se créer, avec la mondialisation, des poches de misère et d'ignorance, alors même qu'il devient de plus en plus facile, du fait même de la mondialisation, de transporter des armes. On peut sans difficulté imaginer un scénario où les gens $_{p.083}$ mourront par centaines de millions, non parce que les grands de ce monde se feront la guerre, mais parce que de petits Ben Laden, un peu partout, décideront d'utiliser les dollars et la science.

Nous avons donc décidé, avec Omnès, d'écrire un livre dans lequel il y aurait une analyse des philosophies et des religions. Tous les philosophes, Lénine compris, y défileront. Nous nous attacherons également aux idéologies. Ayant considéré tout cela, nous conclurons que deux choses sont essentielles dans le monde actuel. La première est la solidarité : on ne doit pas laisser se développer les poches de misère. La seconde est l'éducation.

Pour ce deuxième point, nous disposons d'un modèle : le projet dont j'ai parlé tout à l'heure. Actuellement, en France, 10 à 12 % des instituteurs y sont impliqués. Dans le monde, nous avons des antennes en Chine, en Amérique du Sud. A Bogota, dans des lycées flambant neufs, nous sommes présents. Notre principe est simple, il consiste à utiliser un matériel qui a été longuement élaboré. Nos instituteurs reçoivent une mallette dans laquelle ils ont le matériel pour deux mois de travail avec trente élèves. Les

enfants sont considérés comme des chercheurs scientifiques. Ils veulent savoir comment est faite la nature. Les instituteurs font comme eux, et admettent qu'ils n'ont pas la réponse à toutes les questions. Nous avons créé un site internet sur lequel des scientifiques leur donnent dans les trente-six heures la réponse à toute question qu'ils leur posent. Nous sommes ainsi arrivés à progresser sans avoir besoin de recourir aux ukases d'un quelconque ministre. Nous préparons actuellement un projet pour l'Union européenne : nous voulons faire un CERN de l'éducation, et cherchons à inventer une structure. Tout cela, avec peu de moyens. L'Europe peut nous aider à avancer. Et c'est pour cette raison que Roland Omnès et moi-même sommes ici. Notre livre paraîtra dans six mois.

ALEX MAURON : La fonction oraculaire fait partie de la panoplie de tout prix Nobel. Elle s'est développée dans toutes sortes de directions. Je crois que celle qu'a prise Monsieur Charpak, celle de la promotion d'un projet éducatif innovateur pour les enfants, n'est certainement pas la pire dans l'histoire du prix Nobel. Je le remercie de nous avoir présenté son projet avec un tel enthousiasme.

Je propose à Monsieur Atlan de nous faire part de ses réactions à l'exposé de Monsieur Omnès.

HENRI ATLAN : $_{p.084}$ On ne peut pas ne pas être d'accord avec les conclusions aussi bien de Monsieur Omnès que de Monsieur Charpak, notamment quand ce dernier nous dit que la science bouscule le monde contemporain et que les hommes ne sont pas prêts pour cela. Il faut aussi, je crois, avoir l'humilité de

reconnaître que les scientifiques eux-mêmes font partie de ces hommes qui ne sont pas prêts, parce qu'ils sont encore influencés par des philosophies du passé, soit explicites, soit implicites, jusque dans leur façon de juger la science même qu'ils pratiquent.

Pour en venir aux aspects épistémologiques de la conférence de Monsieur Omnès, j'ai été frappé, moi aussi, par le fait que quelque chose manquait. Entre l'extra-humain, les lois fondamentales de la physique et l'humain, il y a tout un domaine qui relève précisément de l'extra-humain, celui des macromolécules, des cellules, des organismes qui ne sont pas tous encore humains. Certes, les lois fondamentales de la physique expliquent en puissance, comme l'a dit Roland Omnès, l'apparition de ces phénomènes et leur déroulement. Au passage, il faut constater qu'il y a là un problème de mots. Dans la mesure où ces lois expliquent ces phénomènes, on a toujours affaire à des explications mécanistes, même s'il s'agit de mécaniques probabilistes. On appelle encore mécanique la mécanique quantique. Cela implique que beaucoup de causes simultanées produisent des phénomènes qui sont qualitativement différents de ceux auxquels nous sommes habitués quand nous voyons des boules de billard se bousculer mutuellement et produire des effets en cascade, l'un entraînant l'autre et ainsi de suite. Beaucoup de causes à la fois produisent des phénomènes beaucoup plus riches et plus complexes. Il n'en reste pas moins qu'on a affaire à une autre variété de mécanisme. On pourra discuter à l'infini sur le caractère adapté ou non du mot lui-même.

Je sais que la notion de mécanisme est parfois restreinte à la seule mécanique classique, celle de Newton et Descartes, et

qu'ainsi entendue, elle est connotée péjorativement, comme une chose étouffante, qui se caractériserait par l'absence de liberté et d'ouverture. Lorsqu'on étudie ces lois fondamentales, non dans leur existence en puissance, mais telles qu'elles s'expriment à travers des phénomènes plus complexes, qui ne sont pas fondamentaux — notamment lorsqu'on a affaire à de nombreuses macromolécules qui interagissent les unes avec les autres et fabriquent une cellule, ou beaucoup de cellules qui interagissent et fabriquent un organisme — on s'aperçoit que ces mécanismes, qui mettent en jeu beaucoup de causes à la fois, produisent précisément ces phénomènes qu'on appelle d'émergence $_{p.085}$ mécanique ou d'auto-organisation. Ce sont des phénomènes extrêmement riches, dans lesquels on voit apparaître de la nouveauté par conjugaison de beaucoup de causes.

Je dois dire que l'expérience de la connaissance qu'on peut avoir par l'étude de ces mécanismes est certainement aussi fascinante et enrichissante que celle qu'on peut avoir par la contemplation des espaces infinis et des lois fondamentales de la physique. De ce point de vue, j'ai été heureusement surpris de la mention que vous avez faite de Damasio, qui lui aussi a l'expérience de ces mécanismes neurologiques. Bien évidemment, il ne nie en rien l'existence des sentiments et des passions. Au contraire, il essaie de les étudier eux aussi comme des phénomènes émergents. En cela, d'ailleurs, il suit totalement les enseignements de Spinoza, qu'il mentionne explicitement.

ALEX MAURON : Je crois qu'il était important de montrer qu'il y a

la contemplation des lois ultimes, dans leur beauté un peu froide, mais qu'il y a aussi d'autres réalités, qui sont celles du vivant. L'harmonie ultime entre tous ces savoirs est loin d'être acquise.

Je remercie les conférenciers. Je remercie le public de son attention, au cours d'une soirée qui a été difficile et exigeante.

@

LA MORT DE LA VILLE ? [1]

INTRODUCTION

par Michel Porret
professeur à l'Université de Genève

@

p.087 En donnant la parole à Olivier Mongin puis à Jean-Pierre Dupuy, nous abordons la problématique contemporaine des mutations urbaines et de la catastrophe. Ecologique, sociale, technique, guerrière : celle-ci pourrait culminer dans l'autodestruction — prévisible ou non — de l'humanité. Sommes-nous à la veille de notre dernière heure, que nous savons inexorable ? La frontière suprême de la condition humaine se trouve peut-être, simultanément, dans la fin du lien social généré par notre modèle urbain et dans le triomphe des comportements prédateurs de l'humanité. Aujourd'hui, ceux-ci condamnent à mort la biodiversité et les équilibres climatiques.

Pour introduire la problématique du chaos urbain, de l'urbicide, des mutations mortifères de la planète, problématique qui engage la responsabilité de tous, écoutons le poète états-unien Allen Ginsberg (1927-1997), auteur notamment en 1972 du crépusculaire *The Fall of America,* ode à la fragilité des Etats-Unis, drapés dans leur modernité. Allen Ginsberg a été le compagnon de route des écrivains de la *beat generation.* Il a notamment fréquenté Jacques Kerouac et William Burroughs (voir *L'Herne,* numéro 9, *Burroughs, Pélieu, Kaufmann. Textes,* Paris,

[1] Le 25 septembre 2003.

1967). Avec Bob Kaufmann, ces visionnaires de la contre-culture et du désenchantement postindustriel ont hissé une œuvre complexe, explosive, onirique, qui a contribué à miner le rêve américain. Dès la fin des années 1950, leur poétique hallucinatoire évoque la drogue, l'homosexualité, la contamination sanguine, la pandémie, la souffrance des animaux, la catastrophe écologique et le chaos guerrier, le cauchemar climatique de la mégapole, p.088 le multiculturalisme urbain, le ghetto d'en bas et d'en haut, la violence du crime, celle de la police. Ils semblent peindre ainsi le désarroi d'aujourd'hui. Thématique majeure de leur imaginaire, le pourrissement urbain signale la mort souhaitée par eux de la civilisation occidentale. Ce cancer culmine dans la fin du lien social, dont la ville a été le creuset dès la Renaissance. La rédemption individuelle se trouve hors de la ville, sur le *limes* de l'empire américain, au-delà d'une nouvelle frontière, dans la communion sensorielle, fraternelle et multiculturelle avec les Indiens mangeurs de peyotl. La mescaline ouvre alors les portes de la perception et dissipe l'illusion de la modernité. Dans les *payables,* la communion avec les vaincus de l'histoire, avec les oubliés de la société industrielle et consumériste, montre la voie d'une nouvelle relation sociale et culturelle entre l'homme et la nature. Les Indiens balisent le chemin de la véritable solidarité entre les humains. Ils incarnent le rapport respectueux avec la nature dont l'épuisement mène à la mort de l'Homme. La *beat generation* a forgé l'imaginaire rebelle et les pratiques sociales de la contre-culture des quatre dernières décennies du XXe siècle. Revendiquée par la mouvance hippie, cette poétique apolitique exprime la critique radicale de la croissance sans conscience. Elle récuse le « projet technicien,

moteur de la société industrielle ». Vagabond céleste des mégapodes états-anagnoste, Allen Ginsberg, auquel va partiellement faire écho Olivier Mongin, prétend que les « villes commencent à pourrir au centre, les banlieues se décomposent en une lente apocalypse de pourriture les spectres de tramways s'évaporent / les villes pourrissent les escaliers de secours rouillent pendeloquent la brique noircit la poussière tombe les ordures s'amoncellent contre les murs / (...) L'Armée du Salut offre la soupe populaire dans ce quartier pourri, six mille mendiants geignent devant un plat de fayots remplis d'espoir. » (« Après-midi à Seattle » (1956), in *Reality sandwiches* (1963), Paris, Bourgois, 1963, p. 101)

Olivier Mongin est un ami de Genève et des Rencontres internationales depuis 1999 au moins. Cet intellectuel formé à la philosophie chez Paul Ricœur rejoint la revue *Esprit* en 1976 comme secrétaire de rédaction. Il en devient rédacteur en chef en 1982, puis directeur dès novembre 1988. Sa grande force de travail lui permet de mener de front l'animation de l'édition d'*Esprit,* ainsi qu'une activité éditoriale en dirigeant dès 1985 la collection « *La couleur des idées* » au Seuil, ainsi que de 1993 à 1997 la collection « *Questions de société* » chez Hachette. Intellectuel engagé dans la cité, ayant enseigné la philosophie politique notamment à l'Université de Lyon II, ancien secrétaire p.089 général puis vice-président du Syndicat de la presse culturelle et scientifique, Olivier Mongin siège en outre dans la Commission sur la violence des images à la télévision et au Haut conseil à l'intégration. Olivier Mongin est un auteur prolixe, à la prose vive et colorée, qui a publié une douzaine d'essais, monographies et ouvrages collectifs dans plusieurs langues. Ces

livres dénotent son humanisme chrétien et sa vive curiosité pour les mots et les choses. Courant d'un bout à l'autre de la planète pour dialoguer avec des intellectuels de tous bords, orateur incarnant la parole engagée, il nous aide à penser la démocratie, la modernité politique, sociale et culturelle. Ces thématiques ressortent notamment de sa belle trilogie sur les passions démocratiques. Pour mémoire, citons *La Peur du vide. Essai sur les passions démocratiques* (1991, 2003) *; Paul Ricœur* (1998) ; *Vers la troisième ville* (1995) ; ou encore *Buster Keaton, l'étoile filante* (1996), ainsi que *La violence des images. Essais sur les passions démocratiques II* (1997) et *Eclats de rire. Variations sur le corps comique. Essais sur les passions démocratiques III* (2002). Il va publier un essai sur Gilles Deleuze et l'*Expérience urbaine à l'heure de la mondialisation.*

« La mort de la ville ou l'urbicide » : la conférence de ce soir s'enracine dans l'actuel chantier intellectuel d'Olivier Mongin qui questionne les recompositions territoriales et spatiales des guerres civiles et de la mondialisation. Au cœur des sociétés dévastées (Liban, Bosnie, Tchétchénie), la ville est une cible spécifique des conflits civils. Selon le sociologue allemand Wolfgang Sofsky (*L'Ere de l'épouvante. Folie meurtrière, terreur, guerre,* Gallimard, 2002), la violence extrême de l'anéantissement de la société civile vise à gommer une communauté. On anéantit ainsi une culture, on élimine une ethnie en rasant la ville, en en calcinant les maisons, en éradiquant l'espace urbain. La barbarie de l'anéantissement humain et la modernité des moyens utilisés cohabitent dans l'urbicide. De son côté, en multipliant le nombre des laissés-pour-compte, la mondialisation suscite la fragmentation sociale. La ville

en témoigne sur le plan socioculturel. Elle devient le cadre postmoderne de l'insécurité sociale (Robert Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?,* Seuil, 2003). Ainsi, comment penser la condition urbaine au seuil du XXIe siècle ? Que devient l'idéal type de la ville européenne laquelle, dès la Renaissance, en Italie, en Espagne et dans les pays hanséatiques, s'est imposée comme centre politique, économique et culturel. Plus largement, dans un langage catastrophique, sommes-nous déjà au moment critique où agonise la *polis* occidentale ? La *polis* qui a configuré la destinée conquérante de l'Europe, alors que celle-ci exportait son modèle $_{p.090}$ urbain un peu partout dans le monde. La *polis* protectrice qui a forgé notre outillage mental, nourri notre culture politique démocratique et engendré notre condition citoyenne. Bien qu'elle soit devenue démographiquement dominante face à la campagne, la ville est fragile dans sa modernité même. Le 11 septembre 2001, la vulnérabilité urbaine a atteint son paroxysme : deux avions pour un scénario d'apocalypse. New York et Bagdad, prises bientôt dans la violence symétrique de l'hyperterrorisme et de la guerre vengeresse, illustrent la vulnérabilité urbaine (soit celle des sociétés civiles) face aux frappes guerrières. Les grandes mégapoles du tiers monde décolonisé étouffent — exode rural, bidonville, pénurie d'eau. Les banlieues postindustrielles de celles d'Europe deviennent les ghettos du chômage et communautarisme, alors que les élites se réfugient dans des ghettos urbains protégés par des polices privées et de sophistiqués moyens de contrôle social. Les banlieues sont associées à l'insécurité, laquelle motive une suractivité policière. Vidé de ses habitants au profit des activités tertiaires les plus rentables, le *no man's land* du centre urbain est

souvent livré à la puissance prédatrice de la violence automobile, laquelle triomphe avec quatre roues motrices conçues pour la rocaille des déserts. Nous sommes condamnés à être des urbains. Comment alors maintenir vivant et vivace le tissu urbain à l'échelle humaine ? De grandes questions pour les démocraties d'aujourd'hui. Attentif aux mutations socioculturelles qui balisent les nouvelles frontières de l'humain, Olivier Mongin nous offre ici quelques pistes de réflexion.

@

OLIVIER MONGIN Né en 1951 à Paris. Entre à la revue *Esprit* en 1976 comme secrétaire de rédaction, en devient rédacteur en chef en 1982 puis directeur en 1988. Parallèlement à l'animation et à la publication *d'Esprit,* mène une activité éditoriale : codirige la collection *La couleur des idées* aux éditions du Seuil depuis 1985 et a dirigé la collection *Questions de société* aux éditions Hachette de 1993 à 1997. A enseigné la philosophie politique à l'Université de Lyon II et au Centre Sèvres à Paris.

Ancien secrétaire général, puis vice-président du Syndicat de la presse culturelle et scientifique (SPCS), dont il est actuellement membre du bureau. Membre de la Mission 2000, du conseil d'administration de la chaîne télévision du Sénat, de la Commission sur la violence des images à la télévision, du Haut conseil à l'intégration.

Publications : *La Peur du vide. Essai sur les passions démocratiques I* (1991), *Paul Ricœur* (1994), *Face au scepticisme. Les mutations du paysage intellectuel* (1994), *Vers la troisième ville ?* (1995), *Buster Keaton. L'étoile filante* (1996), *La violence des images. Essai sur les passions démocratiques II* (1997), *L'Après*-1989*. Les nouveaux langages du politique* (1998), *Éclats de rire. Variations sur le corps comique. Essai sur les passions démocratiques III* (2002). La plupart de ces ouvrages ont été traduits en plusieurs langues.

CONFÉRENCE D'OLIVIER MONGIN

@

p.091 Les chiffres sont là, implacables, alors même qu'ici même en Europe, on parle de « rurbanisation », de sortie des villes. Le fait urbain se banalise : le fait nouveau, c'est la montée des très grandes villes. Il y avait 11 agglomérations de plus d'un million d'habitants en 1900, il y en a 350 en l'an 2000, et 35 villes dépassent le seuil des 10 millions. Par ailleurs, l'urbanisation est un phénomène qui se propage non sans démesure dans le monde non européen. Voici quelques chiffres. En 1900, 10 % de la population vivait dans les villes, c'est le cas de près de 55 % aujourd'hui. En 2020, 55 % de la population subsaharienne sera urbanisée. Sur les 33 mégapoles annoncées pour 2015, 27 appartiendront aux pays les moins développés (dont 19 en Asie) et Tokyo sera la seule ville riche à continuer à figurer sur la liste des 10 plus grandes villes. Enfin, en une heure, il y a 60 personnes de

plus à Manille, 47 à Delhi, 21 à Lagos, 12 à Londres et 2 à Paris.

Que nous indiquent-ils ? Que l'avenir de l'urbain, ce qu'on appelle la ville générique, n'est plus lié au destin de l'Occident, et que la ville européenne est peut-être en passe de devenir un Musée, un patrimoine, qu'elle est peut-être de moins en moins un modèle. Voilà donc ce qu'il nous faut saisir : ce qu'il en advient de la Ville générique, de l'urbain généralisé et ce qu'il en advient par contraste de la ville européenne et des valeurs qui lui étaient associées.

L'urbain aujourd'hui prophétisé est-il à l'aune de l'urbanité des villes et de l'esprit démocratique qui en fut le ressort dans les cités hanséatiques ou dans les cités italiennes de la Renaissance ? Rien n'est moins sûr. Loin d'évoquer la cité, la civilisation, la ville est p.092 aujourd'hui au cœur de ce qui nous retient tout au long de ces Rencontres, à savoir la question de l'humain et de l'inhumain. Sans vouloir me substituer aux architectes, aux géographes ou aux urbanistes, je voudrais me livrer à une méditation sur la ville en me référant surtout à des écrivains.

Je procéderai en trois temps qui déclineront trois thèmes : La mort dans la ville (le chaos et la survivance), la mise à mort de la ville (l'urbicide, le désastre et le massacre), et le scénario de « la mort de la ville » comme entité urbaine liée au socle des valeurs européennes, un scénario indissociable de la recomposition territoriale du monde dans le contexte de la troisième mondialisation qui a vu le jour en 1975.

En suivant une séquence de Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques,* je voudrais rappeler que la ville, la « mégapole », la mégacité peut rimer avec inhumanité. Lévi-Strauss emploie lui-même le terme d'inhumain. Il s'agira d'évoquer la mort dans la

ville, ou dans cet espace qui n'est justement plus une ville quand il favorise la déshumanisation.

Dans un deuxième temps, je voudrais faire mémoires des villes qui ont été mises à mort, détruites et lapidées ces dernières années, de Beyrouth à Mostar et Sarajevo, sans oublier Grozny. On a inventé le terme d'urbicide en rapport avec des massacres contemporains, mais l'urbicide est une tradition ancienne souvent évoquée par la tradition biblique. Faut-il s'étonner alors que celle-ci, en retour, évoque le thème de la ville-refuge, une expression remise à l'honneur par Salman Rushdie et Jacques Derrida.

Enfin, dans un troisième temps, je voudrais revenir sur la remarque initiale : la généralisation de l'urbain est-elle ou non le signe que les valeurs urbaines l'emportent aujourd'hui ? Rien n'est moins sûr là encore, il faut alors tenter de mieux comprendre, après avoir déjà évoqué la ville-refuge, en quoi la ville peut accompagner l'humanisation du monde, et en quoi la destruction des valeurs urbaines est un élément de déshumanisation.

Tel est le constat que l'on peut faire : les urbicides contemporains accompagnent historiquement la constitution d'espaces urbains qui ne sont pas ou plus des villes. Voilà ce qu'il faut tenter de comprendre : pourquoi le tyran détruit-il les villes, pourquoi les rase-t-on, mais aussi pourquoi les espaces urbains à l'heure de ce qu'on appelle la mondialisation renoncent-ils à l'esprit de la ville ? On verra peut-être que c'est une même méfiance envers des lieux qui sont les conditions d'apparition de la démocratie (scène, conflit, tension).

I. — LA MORT DANS LA VILLE

p.093 Les chiffres des mégalopoles sont des mesures quantitatives, ils ne nous renseignent pas sur les relations qui sont nouées et dénouées au sein de la ville. La peur de la ville, la petite ou la grande ville, est ancienne ; elle est elle aussi une tradition européenne que l'on retrouve dans la plupart des pays européens à l'aube de la société industrielle. La ville est marquée du sceau de l'inauthenticité, des rapports froids, c'est la *Gesellschaft* contre la *Gemeinschaft,* la ville est considérée comme une masse, Canetti y fait écho. Faire masse, une fois de plus quel que soit le nombre, c'est souscrire doublement à la quantité, au nombre et à l'objectivité de rapports marqués par la technique. Les relations entre individus deviennent indirectes et ne sont plus des liens hostiles, elles sont médiées, toute la question réside dans la nature de la médiation. Les écrivains, plus que les ingénieurs, ont réfléchi à une ville qui se dédouble toujours entre le discours de l'ingénieur et celui du poète.

Baudelaire fait comprendre que le corps humain se situe à double distance d'un privé trop privé (la mise en marge) et d'un public trop public (la massification). Dans le poème intitulé *Les Foules,* il écrit : « Multitude, solitude, termes égaux et convertibles. Qui ne sait pas peupler sa solitude, ne sait pas non plus être seul dans une foule affairée. » Il ne faut ni se replier sur soi-même au risque de se priver du public, ni se massifier dans la foule. Pour Baudelaire, il n'y a ni privé ni public, mais la nécessité d'être « privé » dans le « collectif » et d'être « plusieurs » dans « l'intimité ». Le corps de la ville a pour tâche de raccorder le corps individuel et le corps collectif en évitant la fusion au sein de la masse, cette caractéristique de la ville « maudite », ou la plus extrême des solitudes. Pour lui, il faut trouver une relation, un

équilibre, il faut échapper à une double dérive entre la solitude, seul dans la ville, et la masse, engluée dans la ville.

Karachi et l'indifférence

Dans *Tristes Tropiques,* Claude Lévi-Strauss répond implicitement à Baudelaire en s'interrogeant justement sur la spécificité et la qualité de la tension urbaine. Quand une ville ne favorise plus cette tension, notion que je vais préciser au fur et à mesure de cette intervention, elle devient inhumaine, et ne mérite plus le qualificatif d'urbain. Au cours du périple qu'il raconte dans *Tristes Tropiques,* Lévi-Strauss s'arrête à Karachi et découvre une absence de rapports humains qui le conduit à décrire l'inhumanité de Karachi. On est $_{p.094}$ dans les années 1950, le texte ne date pas d'aujourd'hui, c'est un texte qui anticipe sur les mégalopoles d'aujourd'hui, sur toutes les stratégies de survie que l'on observe à Lagos ou ailleurs.

Pour Lévi-Strauss, la mise en tension, c'est-à-dire l'existence de rapports urbains que l'espace de la ville devrait rendre possibles, n'existe pas à Karachi. « Qu'il s'agisse des villes momifiées de l'Ancien Monde ou des cités fœtales du Nouveau, c'est à la vie urbaine que nous sommes habitués à associer nos valeurs les plus hautes sur le plan matériel et spirituel. Les grandes villes de l'Inde sont une zone ; mais ce dont nous avons honte comme une tare, ce que nous considérons comme une lèpre, constitue ici le fait urbain réduit à son expression dernière : l'agglomération d'individus dont la raison d'être est de s'agglomérer par millions, quelles que puissent être les conditions réelles. Ordure, désordre, promiscuité, frôlements ; ruines, cabane, boue, immondices ; humeurs, fiente, urine, pus, sécrétions, suintements : tout ce

contre quoi la vie urbaine nous paraît être la défense organisée, tout ce que nous haïssons (...) Tous ces sous-produits de la cohabitation, ici, ne deviennent jamais sa limite. Ils forment plutôt le milieu naturel dont la ville a besoin pour prospérer. »

La ville prospère « organiquement » en repoussant toutes les limites possibles. Pas de frontière, pas d'interdit au sens de l'interdit (ce qui se dit entre nous tous), pas de limite, cette situation se traduit par l'absence de rapports entre les hommes, soit qu'il y ait une tension trop grande, soit qu'il y ait une totale absence de tension. Ici le chaos ne prend pas le non-forme de la ville rasée, non c'est la ville qui survit d'elle-même, la ville qui amasse, ramasse les individus qui ne font d'ailleurs pas masse. Il y a une indifférence qui est à l'origine de ce scénario de la survie. Soit trop de hiérarchie, soit indifférence. A la différence de ce que l'ethnologue a pu observer en Amazonie, il se retrouve, en tant qu'Européen, « en deçà ou au-delà de ce que l'homme est en droit d'exiger du monde, et de l'homme ».

Voilà ce que dit Lévi-Strauss à propos de l'aumône généralisée : « Il n'y a plus que la constatation d'un état objectif, d'un rapport nature de lui à moi, dont l'aumône devrait découler avec la même nécessité que celle unissant dans le monde physique les causes et les effets. » Les malheureux qui font l'aumône dans la ville ne veulent pas être traités comme des égaux, « ils conjurent que vous les écrasiez de leur superbe, puisque c'est de la dilatation de l'écart qui vous sépare qu'ils attendent une bribe d'autant plus substantielle que le rapport entre nous sera distendu ».

p.095 L'analyse est forte : à travers l'aumône qui n'est pas ici un cérémonial, c'est l'idée même de l'écart, d'une différence symbolisable entre vous et moi, qui est ruinée. C'est cela

l'indifférence sans laquelle le chaos urbain ne pourrait grossir à l'infini. Les malheureux, continue Lévi-Strauss, « ne revendiquent pas un droit à la vie. Le seul fait de survivre leur paraît une aumône imméritée. » Il renchérit : « Cette altération des rapports humains paraît d'abord incompréhensible à un esprit européen. Nous concevons les oppositions entre les classes sous forme de lutte ou de tension. Mais ici le terme de tension n'a pas de sens. Rien n'est tendu, il y a belle lurette que tout ce qui pouvait être tendu s'est cassé. Mais l'ethnologue de persister, est-il vraiment inconcevable de penser en termes de tension ? »

Mais si l'on veut penser en termes de tension, le tableau auquel on arrive n'est guère moins sombre. « Car alors, il faudra dire que tout est si tendu qu'il n'y a plus d'équilibre possible : dans les termes du système et à moins qu'on ne commence à le détruire, la situation est devenue irréversible. » Il ne reste donc que le scénario de la destruction (de l'extérieur et de l'intérieur par un despote) ou celui d'une mort lente d'un corps purulent en voie de décomposition. « L'écart entre l'excès de luxe et l'excès de misère fait éclater la dimension humaine. Seule reste une société où ceux qui ne sont pas capables de rien survivent en espérant tout et où ceux qui exigent tout n'offrent rien. » De la ville comme impossibilité de l'échange, ou le chaos. De la ville qui ne pratique pas le devoir d'hospitalité.

La mort de Calcutta

Mais cette ville peut-elle survivre éternellement ? Un écrivain prolonge la réflexion à l'occasion d'un voyage qui le conduit dans la ville de Calcutta plusieurs années après un précédent voyage. Une ville peut mourir, mais ce n'est pas les photographies jaunies

de ces ruines, de ces villes disparues dans les déserts du Proche-Orient, celles de Persépolis par exemple. Non, c'est une ville qui n'en finit pas de mourir au présent, de ployer sous le poids de sa propre inhumanité, de son absence de tension. C'est un lent mouvement de décomposition que décrit Naipaul à propos de Calcutta dans son livre *Inde* (1993) *:* « Pendant des années et des années (...) j'avais entendu dire que Calcutta se mourait, que son port était en train de s'envaser (...) et pourtant, Calcutta n'était pas morte. On avait commencé à se dire que la prophétie avait été excessive. A présent, je me disais que nous étions en présence de ce qui se passe quand les villes meurent. Elles ne succombent pas à grand bruit ; elles ne meurent pas uniquement quand p.096 leur population les abandonne. Peut-être peuvent-elles mourir ainsi : quand tout le monde souffre, quand les transports sont si pénibles que les travailleurs préfèrent renoncer à des emplois dont ils ont besoin ; quand personne ne peut obtenir d'eau ou d'air pur, quand personne ne peut aller se promener. Peut-être les cités meurent-elles quand elles finissent par être dépouillées des agréments que procurent d'ordinaire les villes, du spectacle des rues, du sentiment exacerbé des possibilités humaines, pour devenir simplement des endroits surpeuplés où tout le monde souffre. »

Naipaul prolonge sur le plan spatial l'analyse esquissée par Lévi-Strauss : S'il n'y a pas d'échange possible, il y a indifférence, s'il n'y a pas un mouvement possible, si les transports sont invivables on ne bouge plus, et il n'y a pas plus de mise en relation spatiale que de rapports humains. L'indifférence se traduit dans le temps et dans l'espace, et la ville meurt progressivement de cette absence de mouvement et de tension. Mais Naipaul dit quelque chose de plus, celui qui est l'otage de cet espace est « privé » de

ce que la ville devrait donner de plus, il est privé de cet espace public sans lequel la ville n'a pas de raison d'être. La tension entre le privé et le public, entre un dehors et un dedans est impossible, et la ville se meurt.

II. — LA MISE À MORT DE LA VILLE

a. L'urbicide

Avant d'évoquer notre deuxième thème, celui de « l'urbicide », celui qui évoque à la fois Grozny mais aussi la destruction des *twin towers* du 11 septembre, je voudrais rappeler que les scénarios — je ne m'avance pas sur le débat relatif à la violence des images exposée ici même par Antoine de Baecque il y a quatre ans — de films violents, américains mais pas seulement, nous ont montré deux choses depuis le milieu des années 1980. D'une part, c'est la ville qui est prise en otage, c'est la ville qui est mise à bas, c'est la ville qu'il faut saccager au point de ne pas laisser d'autres traces que des charniers. Nos représentations de la violence, depuis le *New York* 1997 de John Carpenter, prend le plus souvent la ville comme cible. Ensuite, la ville est une cible pour le terroriste qui exerce une violence qui n'est pas conflictuelle au sens où elle se soustrait aux règles de la guerre, à celles du champ de bataille, où elle refuse la confrontation violente elle-même. Il y a une relation entre un type de violence, la terreur, celle-là même qui fait que l'on met à sang Sarajevo ou Grozny, qu'il n'y a pas à arrêter le massacre, qu'il faut raser les quartiers et les bâtiments. C'est une p.097 violence qui refuse la négociation, une violence qui ne s'en prend pas à la ville par hasard.

Mais, dira-t-on, l'attaque des villes ne date pas d'aujourd'hui. Assyriens et Babyloniens détruisaient plus de villes qu'ils n'en

construisaient. Tamerlan incendiait des villes afin de consolider Samarcande, sa propre capitale. Mais c'est Bogdan Bogdanovic, l'ancien maire de la ville de Belgrade de 1982 à 1986, qui a forgé le terme d'urbicide pour symboliser ces crimes rituels perpétrés contre la Cité mais aussi les formes privilégiées de la guerre contemporaine. Depuis 1975, le début de la guerre du Liban, on ne fait pas uniquement le siège d'une ville, on la divise, on la marque d'une ligne de front, qui fait que les attaquants de l'extérieur (ces villes sont souvent entourées de collines où s'installent en surplomb l'artillerie) sont relayés à l'intérieur par des *snipers,* des tireurs isolés qui tirent à l'aveuglette. En 1982, dans une indifférence quasi générale, Hafez El Assad rasait purement et simplement, à l'aide de bulldozers, des quartiers de la ville de Hama. Puis ce furent, avant Grozny à la fin de l'automne 1994, les villes meurtries de l'ex-Yougoslavie : Vukovar, Mostar où on reconstruit le célèbre pont, Sarajevo.

Pour Bogdan Bogdanovic, confronté à l'horreur, ceux qui ont anéanti Jéricho, Sodome, Gomorrhe, ceux qui les ont épurées sur le plan ethnique « ne sont pas que des hypothèses émises par les urbanologues. » Ce sont des exécuteurs sauvages qui visent la civilisation mais ont des pratiques difficilement qualifiables : « Je reconnais », écrit Bogdan Bogdanovic à propos de l'urbicide, « qu'il est difficile de décrire cette notion. Elle se situe peut-être en deçà du seuil de ce qui est descriptible (...) Mais, alors que les destructeurs de villes étaient habités dans les temps anciens par une « sainte peur », une peur régulée et freinée, il ne peut plus s'agir aujourd'hui que des revendications sans frein de l'habitus mental le plus bas. Ce que je crois déceler dans les âmes paniquées des destructeurs de villes, c'est une

résistance féroce contre tout ce qui est urbain, c'est-à-dire contre une constellation sémantique complète, composée de l'esprit, de la morale, de la manière de parler, du goût, du style...Le terme d'urbanité désigne jusqu'à ce jour dans les principales langues d'Europe le raffinement, l'articulation, l'accord de l'idée et du mot, du mot et du sentiment, du sentiment et du geste, etc. Et lorsqu'un homme ne sait pas se soumettre aux lois de l'urbanité, la solution la plus commode pour lui est simplement de les égorger. »

Bogdan Bogdanovic ne peut comprendre l'urbicide qu'en contraste avec ce qu'il a annulé, à savoir ces valeurs urbaines dont Naipaul $_{p.098}$ soulignait l'absence à Calcutta. Mais ici la mise à mort est volontaire, programmée, elle participe d'un projet d'éradication du corps urbain. Soljenitsyne a montré que le Goulag était un rebut, non pas une marge, tout ce que ne pouvait « contenir » le corps unifié du pouvoir totalitaire. Bogdanovic laisse entendre, lui, qu'on arase la ville comme un corps qui serait de trop. Comme si le tyran savait qu'il ne parviendrait pas à contenir la ville, comme c'était le cas de Hafez El Assad à Hama en 1982. Mais qu'en est-il également des terroristes de la Qaïda quand ils ébranlent les piliers de l'Empire américain ? Ils ne renvoient plus à la figure du tyran, mais à une nébuleuse où il faut prendre en compte les nouveaux types d'armes, la croyance religieuse (le sacrifice) et surtout la déterritorialisation. Ce n'est ni une terreur d'Etat comme celle de Grozny ou de Hama, ni un terrorisme manipulé par un Etat. Mais ce n'est pas directement notre sujet.

b. La ville-refuge et le devoir d'hospitalité

Ville-refuge

Si l'urbicide n'est pas un phénomène strictement nouveau, il a son envers, la tradition de la ville-refuge.

Dans la tradition juive, la ville est d'abord un lieu d'accueil pour celui qui se tient au dehors et qui n'est ni totalement innocent ni totalement coupable. La ville est cet espace où le droit est respecté : la ville-refuge, c'est la ville où le meurtrier involontaire peut se réfugier pour ne pas être victime d'une vengeance. La ville est l'endroit où on peut s'exiler. « La loi de Moïse désigne des villes-refuges où le meurtrier involontaire se réfugie ou s'exile : il y a les deux. Pour le meurtrier involontaire qui est aussi meurtrier par imprudence, la ville-refuge est aussi un exil : une sanction. Sommes-nous assez conscients, assez éveillés, hommes déjà assez hommes ? Quoi qu'il en soit, il faut des villes-refuges, où ces demi-coupables, où ces demi-innocents, puissent séjourner à l'abri de la vengeance. » (Emmanuel Levinas). Séjourner à l'abri de la vengeance quand on a commis involontairement un crime. Ainsi la ville est-elle liée d'emblée à la possibilité de réguler la violence contre le déchaînement de la barbarie ! La mégalopole en passe de devenir inhumaine, la ville saccagée sont d'autant plus terrifiantes que la ville a pour tâche de répondre à la violence.

Devoir d'hospitalité

Aujourd'hui, une fois constaté que la mondialisation crée des inégalités insoutenables et des massifications intolérables, la ville alors $_{p.099}$ caractérisée par son devoir d'hospitalité peut redevenir une ville-refuge. « Si le nom et l'identité de quelque chose comme la ville ont encore un sens et restent l'objet d'une référence pertinente, une ville peut-elle s'élever au-dessus des Etats-nations

ou du moins s'en affranchir dans des limites à déterminer, pour devenir, selon une nouvelle acception du mot, une ville franche quand il s'agit d'hospitalité et de refuge (...) La souveraineté étatique ne peut plus et ne devrait plus être l'horizon des villes-refuges. Est-ce possible ? » (Jacques Derrida). La ville est alors un espace où on peut entrer et sortir, un espace où l'on peut trouver refuge, un espace de droit qui ne se définit pas uniquement par le dedans, l'identité, l'appartenance, mais par la relation entretenue entre un dedans et un dehors. On comprend que le tyran veuille en finir avec la ville-refuge, celle où se réfugient ceux qu'il combat.

Par ailleurs, la ville-refuge oblige à prendre en considération la pluralité des flux qui ne sont pas tous réductibles aux seuls flux économiques. L'hospitalité est en effet indissociable des flux migratoires et des flux de réfugiés et d'exilés qui réclament à travers la ville leur « droit à avoir des droits » (H. Arendt).

c. L'Etat et la ville

A ce stade, la signification traditionnelle de la ville est manifeste, encore faut-il, à l'heure de la société en réseau, quand les flux l'emportent sur les lieux, s'interroger sur deux modèles urbains, celui qui est polarisé par l'Etat (la ville Etat, la ville globale d'aujourd'hui, la cité Etat) ou la ville qui assure un lien entre un dedans et un dehors et ressort d'une tradition plus démocratique. Encore faut-il se demander ce qu'est un lieu. Un lieu peut être un facteur de fermeture ou de mise en relation entre un dedans et un dehors, comme nous venons de le voir.

L'espace urbain comme un non lieu

Premier litige, la ville est-elle réductible à un lieu (un village est

un lieu), à un territoire parmi d'autres ? Non, la condition urbaine est indissociable d'un espace spécifique organisé comme un « non lieu », comme un espace qui se distingue d'un territoire fermé, d'une citadelle ou d'une forteresse, mais aussi du panoptique.

Il faut distinguer le lieu et l'espace : « Est un lieu l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel les éléments sont distribués dans des rapports de l'existence. S'y trouve donc exclue la possibilité pour deux choses d'être à la même place. La loi du « propre y règne ». Il y a espace dès $_{p.100}$ qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable de temps. L'espace est un croisement de mobiles...L'espace serait au lieu ce que devient le mot quand il est parlé... En somme, l'espace est un lieu pratiqué » (Michel de Certeau).

Mais redoublons la première distinction du lieu et de l'espace par une seconde : celle de l'Etat et de la ville. Alors que la seconde accueille des gens du dehors au dedans, la ville Etat exclut les gens du dehors et empêche ceux du dedans de sortir. Il est alors impossible de faire le lien entre le dehors et le dedans. La ville Etat est un corps compact soumis (la ville du tyran) ou détruit (l'urbicide). Mais retenons surtout ce qui fait un lieu urbain : la possibilité pour deux choses d'être à la même place (impossible à Karachi, inimaginable pour le tyran). L'espace de la ville ne se confond pas avec l'ordre d'un lieu, il est « impropre » et créateur d'un certain désordre, c'est-à-dire de tensions. Le non lieu de la ville, va à l'encontre des utopies urbaines imaginées comme des lieux pleins et encadrés.

La ville, le réseau et l'Etat

La ville réseau ne date pas d'aujourd'hui. La ville réseau d'hier,

la ville en lien avec d'autres villes, correspond à un espace ouvert qui n'est pas une unité fermée, une entité repliée sur elle-même, une ville forteresse.

Sur le plan historique il y a deux « coureurs », nous dit Fernand Braudel dans *Civilisation matérielle et capitalisme,* l'Etat et la ville, mais aussi la cité Etat et la ville réseau. « Mais l'Etat gagne d'ordinaire, il a discipliné les villes, avec un acharnement instinctif (...) Où que nous tournions nos yeux à travers l'Europe entière, il a rejoint le galop des villes. »

G. Deleuze et F. Guattari proposent de distinguer la ville de la cité Etat (pensons à la cité grecque comme à la Singapour de Lee Kuan-Yew). « La Révolution urbaine et la révolution étatique peuvent coïncider mais non pas se confondre. Il y a ville dans les deux cas, mais dans un cas la ville est une excroissance du palais ou du temple, dans l'autre cas, le palais, le temple est une concrétion de la ville. » C'est dire que les ressorts du l'urbain vont à l'encontre de la constitution d'une ville conçue sur le mode de l'Etat (centralité et hiérarchie, fermeture et frontières). « La ville est le corrélat de la route. Elle n'existe qu'en fonction d'une circulation et de circuits ; elle est un point remarquable sur des circuits qui la créent ou qu'elle crée. Elle se définit par des entrées et des sorties, il faut que quelque chose y entre et en sorte. Les villes sont des points-circuits de toute nature qui font $_{p.101}$ contrepoint sur les lignes horizontales ; elles opèrent une intégration complète, mais locale, et de ville en ville. Le pouvoir de la ville (transconsistant) invente l'idée de magistrature, il est très différent du fonctionnariat d'Etat qui est un phénomène d'intraconsistance. »

Envisageant la ville du côté nomade (celui qui n'a pas de territoire, de celui qui cherche une hospitalité ou un refuge) et non

pas du sédentaire, Gilles Deleuze montre que l'histoire moderne a fait surgir un couple d'opposition : entre la forme Etat et la forme ville, entre un principe hiérarchique et vertical et un réseau horizontal de connexion, entre un processus de planification et d'aménagement du territoire et une processus de déterritorialisation. La forme ville s'est largement développée dans les villes-foires de Champagne et de Brie, dans les villes hanséatiques, Barcelone, Venise, les villes d'Islam. Ces villes ne se pensent qu'en réseau, pas seulement comme un réseau commercial mais comme un réseau d'échanges symboliques ou culturels. La ville est constitutive de ce circuit : elle est un instrument d'entrées et de sorties réglées par une magistrature. La forme Etat, c'est l'instauration ou l'aménagement du territoire. Mais l'appareil d'Etat est toujours un appareil de capture de la ville.

La ville réseau est ancienne, elle ne se définit pas par l'absence de centre ou de centralité mais par l'exigence d'assurer des seuils, de rendre possibles des entrées et des sorties. Elle ne peut pas être auto-centrée à moins de glisser vers le modèle de l'Etat. La ville réseau se pense sous le signe de la mise en relation. Or, le réseau contemporain peut privilégier le lieu fermé à travers la cité Etat interconnecté avec ses doubles ou bien un espace qui met en relation.

III. — L'APRÈS-VILLE ?

Il y a une troisième manière d'aborder la mort de la ville, c'est de prendre acte du décès de la ville annoncée par les esprits les plus compétents ou les plus provocateurs. Pour Françoise Choay, la ville, le lieu ville a disparu au profit du réseau, l'unité urbaine au bénéfice des interconnexions qui fragmentent les territoires. Pour

Koolhaas les villes européennes sont des musées qui nous font encore rêver alors que nous vivons déjà dans une histoire rythmée par les mégalopoles.

Il y a plusieurs scénarios, des tendances difficiles à appréhender (la mégalopole, la ville globale de Saskia Sassen, la survivance de la ville européenne...), mais acceptons de ne pas nous satisfaire de la nostalgie. Essayons de ressaisir ce qu'il en est de la ville, une fois rappelé le choix entre celle qui fait le lien et celle qui aspire le dehors au dedans.

p.102 Je voudrais alors juste rappeler que ville et démocratie ne sont peut-être pas des antagonistes. La ville rend possible le mouvement et la tension, elle crée (Arendt, Sennett) un espace d'apparition des individus, un théâtre, un espace public. Il ne suffit pas d'en appeler à la démocratie, il faut créer les conditions matérielles d'un espace qui rend possible la relation. Mais pas n'importe quelle relation. Celle qui favorise le rythme urbain et que Gracq a remarquablement décrit dans la forme d'une ville. Celle qui institue un espace conflictuel qui épargne de la guerre civile.

a. La forme d'une ville

Après avoir réfléchi sur la condition urbaine en suivant le devenir historique de la ville, que peut nous apprendre une phénoménologie du corps urbain ? En effet pour Françoise Choay, le corps, le corps de l'individu urbanisé, présente la plus grande capacité de résistance à la prévalence des flux sur les lieux. Comment recréer du non lieu, de l'espace public ?

Qu'est-ce qu'une ville qui n'est pas informe ?

Face à la multiplicité des rythmes urbains, à leur aspiration

possible par le privé ou la foule, peut-on alors imaginer « une forme de la ville » ? C'est ce que tente de comprendre Julien Gracq qui a écrit *La forme d'une ville* (1985), un ouvrage consacré à la ville de Nantes. Soucieux de comprendre pourquoi Nantes est pour lui « une » ville, « la » ville, « sa » ville, Gracq met bien en scène les facteurs constitutifs d'une ville.

1. Tout d'abord une ville n'existe qu'en fonction des parcours et des trajectoires qu'elle rend possibles. C'est une zone de friction, un milieu sous tension : « Ce qui fait de la ville un milieu sous tension, ce n'est pas tellement la concentration de l'habitat, l'état de friction latente et continuelle qui électrise les rapports, la multiplicité des possibles ouverts à l'existence individuelle, c'est pour moi bien davantage l'antagonisme qui y règne entre un système de pentes naturellement centrifuges, qui toutes mènent le noyau urbain vers son émiettement périphérique, et, en regard, la puissante astreinte centrale qui les contrebalance, et qui maintient la cohésion de la cité (...) C'est ainsi que se reconstruit dynamiquement dans ma mémoire l'image de Nantes, un peu à la manière dont l'araignée construit sa toile. »

2. Mais le parcours d'une ville n'est pas incertain, indécis, irrationnel, surréaliste, voué au seul rêve. Il n'y a de parcours possible qu'en fonction de lieux urbains favorisant ces parcours (lycée, musée, église, $_{p.103}$ mairie...). Ces lieux qui ponctuent des parcours sont la matière d'une « image mentale » qui se forme et qui devient l'idée même de la ville. La forme de la ville est la conjonction de lieux, de parcours et d'une Idée de la ville qui passe à travers le nom de la ville et tous les noms qui racontent l'histoire de la cité (noms de rue...).

3. Mais alors, quels sont les lieux qui favorisent ces parcours entrecroisant le passé et le présent ? Ou, pour le dire autrement, qu'est-ce qui fait qu'un lieu ou un entrelacs de lieux deviennent une ville ? Ce sont ces espaces qui favorisent moins une médiation, une relation entre deux termes, qu'ils ne sont des « entre-deux » et produisent un « effet de bascule ». Le corps de la ville met en tension un dedans et un dehors (un intérieur et un extérieur, le haut et le bas, on regarde la ville de plus ou moins haut et on se cache dans ses souterrains), les mondes du privé et du public. Le rythme urbain est indissociable de ces lieux de basculement qui favorisent une relation où l'on ne passe pas logiquement de l'un à l'autre mais où on passe de l'un à l'autre en évitant la fusion (la foule agglomérée autour d'un monument) ou le repli dans l'intérieur. La relation, le tempo de l'entre-deux, sont des facteurs de discordance, on passe de l'un à l'autre de manière discontinue. Cette discordance est indissociable d'une rencontre plus ou moins réussie avec l'autre.

Comment mieux comprendre cette rythmique ? Elle repose sur une passion du décentrement, elle est inséparable de lieux dont les passages sont le modèle par excellence (de Baudelaire à Gracq en passant par Walter Benjamin), et elle invite à prendre en compte un certain type de solidarité, c'est-à-dire des mises en relation spécifiques. Comment mettre en relation ? Comment nouer et dénouer, comment faire des nœuds, trouver le rythme qui favorise une relation qui ne se noue pas trop (la foule, la fusion, la confusion) ou ne se dénoue pas trop (la séparation, la fuite, la peur) ? Faut-il s'en étonner, la question urbaine par excellence est celle du nouage, question qui hante des peintres contemporains comme Hantaï ? Depuis la traduction des *Passages* de Walter

Benjamin et du fait de l'intérêt récent pour ces espaces recouverts de verre ou laissés à l'air libre, les « passages » parisiens sont redevenus à la mode. Qu'est-ce qu'un passage ? Un milieu sous tension, une zone de friction, un lieu de basculement.

b. Ville et démocratie

Si l'invention de la politique est bien grecque, la Cité grecque est-elle un modèle absolu ? Mais quelle cité s'y invente ? Une cité placée sous le signe de l'isonomie, de l'égalité entre les citoyens. Une cité qui p.104 est avant tout une scène, un espace d'apparition des citoyens les uns aux autres (Arendt). Mais cette cité fortement égalitaire, est un espace qui favorise l'indifférenciation. La cité égalitaire, celle dont les membres composent un seul et même corps, est un corps unique, ce qui s'exprime par un espace public indifférencié. L'isonomie est une cosmologie et une géométrie. Avec Clisthène et sa réforme « la Polis tend à prendre la forme d'un univers sans étages ni différenciations. » (J. P. Vernant). Quant à Platon, il imagine dans *Les Lois* que les paysans, ceux qui sont hors de la ville, ne peuvent être distingués des citoyens.

Que nous apporte en comparaison l'interrogation sur l'émergence des cités de la Renaissance dans le contexte de ce qu'on appelle avec Quentin Skinner, Claude Lefort ou Hans Baron l'humanisme républicain ou l'humanisme civique ? Pour celui-ci, la division du corps urbain comme condition d'une vie publique. Elle va consister, en contraste avec Clisthène et à l'indifférenciation de la Cité grecque, à rendre possible les différenciations et les divisions, c'est-à-dire une conflictualité politique au sein de l'espace urbain.

Car c'est la politique qui en est la condition : non pas seulement

l'agora, l'espace public, mais la différenciation d'un pôle de la politique et de la société. Si la dimension civique est centrale et s'appuie sur des références à Rome, à l'*urbs* romaine, ou à la Cité grecque, cette Re-naissance fait rupture sur le plan urbain, sur le plan de la condition urbaine. Quel est le sens de la coupure ? A reprendre la pensée d'un Machiavel, la cité moderne se caractérise par le démembrement du corps unifié, c'est dire que la ville (cités italiennes, villes hanséatiques) se caractérise par l'éclatement progressif du corps unifié par différenciation et division. Or, c'est l'émergence du politique, et au sens strict d'un espace public (celui qu'interdit l'Etat despotique) son autonomisation, qui rend possible l'autonomie d'autres ordres, en l'occurrence les domaines du juridique, de l'esthétique, de la morale, et de l'éducation, etc.

La ville, celle des cités républicaines, offre le cadre d'une double division : entre le pôle du gouvernement — le Prince ou l'Etat — et la société elle-même, la division au sein même de la société (la lutte des classes). Ici, la bifurcation historique se comprend mieux : la politique peut aller dans la direction d'un renforcement du pôle de l'Etat (reconstruction d'un corps unifié sous l'effet d'une domination) ou bien préserver la division indissociable de la conflictualité démocratique. Dès lors, la condition urbaine est inséparable de l'émergence d'une vie publique dont la composition n'est pas seulement $_{p.105}$ l'édification d'un espace public (agora ou place). « La révolution démocratique moderne se reconnaît à cette mutation : point de pouvoir lié à un corps. Le pouvoir apparaît comme un lieu vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels qui ne l'occupent que temporairement ou ne sauraient s'y installer que par la force ou la ruse ; point de loi qui puisse se fixer, dont les énoncés ne soient contestables... » (Claude Lefort à propos de Florence).

L'esprit de la démocratie, indissociable d'une transformation de l'espace urbain, public et privé, renvoie à une conflictualité et à la place vide du Pouvoir, c'est-à-dire à une indétermination fondamentale. L'émergence de la politique au sein de la cité moderne est placée sous le signe de la division au sein d'un même corps. Or, cette division exige une indétermination, celle de la place vide de la loi.

c. Mondialisation et sécurité

Récapitulons : la ville-refuge met en relation un dehors et un dedans, la ville de la Renaissance institue un espace politique où l'on peut se diviser sans s'entre-tuer, la ville est vécue corporellement comme une zone de friction qui crée une tension permanente entre deux extrémités, le centre et la périphérie. C'est pourquoi ces conditions de possibilité de la ville sont indissociables d'une inclination démocratique. Et pour cause, l'espace urbain s'invente entre celui du retrait (le hors la ville, le dehors) et l'aspiration par le modèle de l'Etat (le lieu clos sur lui-même).

Il n'y a pas une ville idéale qui serait le bon modèle de la ville, il faut tirer parti d'une interrogation sur la condition urbaine pour réfléchir sur l'avenir de la ville dans le monde dit du réseau. Paradoxalement, celui-ci, allant contre l'idée même de ville réseau d'hier, peut aller contre la « condition urbaine » et la « démocratie » en instituant des « villes globales » qui fragmentent l'espace mondialisé » (S. Sassen). La prise en compte des ressorts de l'urbain a d'autant plus de sens que le monde de la troisième mondialisation se préserve de la conflictualité, puisqu'il préfère même la guerre à la confrontation politique. Le sociologue Zygmunt Baumann montre bien que la plus grande fluidité, la plus

grande liquidité appelle une demande de sécurité croissante, et donc une permanence de l'Etat sur ce plan. Avec la mondialisation, les villes globales se comportent comme des Etats interconnectés entre eux, comme des Etats qui ne se font pas la guerre mais ignorent ce qui leur est extérieur. C'est la politique sécuritaire qui accompagne la mise en réseau au risque qu'il n'y ait pas de p.106 transition concevable, une absence de marge, c'est-à-dire aucune capacité d'accueil de ce qui vient du dehors.

Il serait vain de conclure. D'où parlons-nous ? De Genève, une ville que Rousseau reconnaîtrait vraisemblablement. Nous ne parlons pas depuis Lagos, depuis Manille, Calcutta, Rio, voire depuis ces nécropoles où vit une fraction de la population du Caire pas loin de cette ville fantôme constituée des ordures de la ville au pied du Mukkatam, une ville souterraine aux allures dantesques et à la puanteur inhumaine à laquelle ceux qui y vivent sont devenus indifférents.

Nous parlons comme si la ville avait encore à voir avec la démocratie et nous y croyons farouchement. Mais la ville est doublement visée, par le tyran qui ne supporte pas la division, et par l'inhumanité d'un monde globalisé où l'extrême pauvreté interdit l'institution même du rapport humain, la condition de tout échange.

La condition humaine passe-t-elle par la condition urbaine ? Je le crois, la relation exige le cadre qui la rend possible. « La Polis comme unité dans la discorde », c'est Jan Patocka, le corédacteur de la charte 77 avec Vaclav Havel, qui rappelait cette phrase d'Héraclite. Ce parti de la discordance exige de ne pas voir l'espace urbain comme un « lieu », comme un territoire, mais comme un espace qui permet une mise en relation spécifique dont nous avons

envisagé trois modalités : le lien entre le dedans et le dehors (la ville-refuge), la conflictualité rendue possible par l'institution du politique (la cité italienne), la tension entre le centre et la périphérie (la ville de Gracq, celle qui n'est pas informe, difforme, inhumaine).

*

DÉBAT

@

MICHEL PORRET : Merci, Olivier Mongin, pour ce parcours sur la culture de la ville et ses mutations. En t'écoutant, j'ai pensé au très beau premier chapitre de l'*Histoire de la peur* de Jean Delumeau. Il montre qu'à partir de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècle et tout au long de l'époque moderne, le fait de s'enfermer dans une ville, notamment la nuit, construisait la notion de sécurité pour les individus. Ce qui était jugé insupportable, source de peur ou d'insécurité, se trouvait à l'extérieur $_{p.107}$ des remparts et des portes, qui étaient fermées dès la tombée de la nuit et rouvertes le matin. Depuis cette époque, un renversement s'est produit. En t'écoutant, on a l'impression qu'on est entré dans une nouvelle culture humaine, où la différence entre l'espace fermé de la ville et l'extérieur de la ville ne constitue plus une frontière entre sécurité et insécurité. Le discours dominant de la ville dit même que l'insécurité se trouve à l'intérieur de la ville plutôt que dans les espaces extérieurs. Il serait intéressant de prendre la mesure de cette évolution.

J'aimerais que nous revenions sur un ou deux des nombreux points que tu as évoqués, pour creuser certaines de tes

propositions. J'aimerais revenir d'abord sur l'idée de relation urbaine et de relation démocratique, qui traverse toute ta conférence. Quand on établit une analogie entre la relation urbaine et la relation démocratique, de quoi parle-t-on ? S'agit-il de sociabilité urbaine, de ce qu'on appelait urbanité sous l'Ancien Régime, ou encore d'un mode commun d'existence, ou d'une communauté qui se reconnaîtrait dans une culture politique particulière par rapport à ce qui est extérieur à la ville ? J'aimerais que tu développes cette question.

Ensuite, j'aimerais revenir sur ta remarque à propos des anthropologues, Lévi-Strauss, Naipaul, etc. Leurs écrits décrivent des villes en désordre, en train d'agoniser et de mourir. Je me demande dans quelle mesure cette littérature anthropologique tient compte de la part d'exotisme qui la traverse. Si on faisait une typologie de ce genre de littérature, on constaterait que presque toutes les villes orientales ne relèvent pas du modèle de développement occidental. Un exemple : il y a une dizaine d'années, j'étais sur la route 1 qui mène à Chicago. Je me suis arrêté le long de l'autoroute pour demander l'adresse d'un motel qui se trouvait dans une partie de la périphérie de Chicago qui, à cette époque, ressemblait à la périphérie de New Delhi ou de Calcutta. La personne qui m'a répondu m'a fait savoir que les habitants de ces quartiers étaient des sauvages et qu'ils me couperaient la tête. Au-delà de l'anecdote, cela pose la question de savoir comment les diagnostics sur les mégapoles du tiers-monde ou sur les villes qui ont été décolonisées — avec ou sans violence — tiennent compte du décalage qu'inclut la position de l'observateur. Ce dernier, en portant le diagnostic de ville dégradée, mesure simplement une différence de développement

socio-économique entre Bombay ou Calcutta et une ville occidentale.

Enfin, je me demande s'il ne faudrait pas reprendre l'idée de cité-Etat. Il y a dans l'histoire des exemples de cités-Etats. Genève en est p.108 une dès le XVIe siècle. Il serait intéressant de voir ce que deviennent ces petites entités à l'époque moderne et dans les politiques urbaines de longue durée. Elles ont connu une précocité républicaine et démocratique plus grande que les sociétés où l'Etat et la ville étaient séparés.

OLIVIER MONGIN : Sur l'analogie entre la forme de la ville et la démocratie, je n'ai peut-être pas dit assez clairement qu'il faut être extrêmement prudent. Ce qui m'intéresse chez Julien Gracq, précisément, c'est qu'il ne se pose pas la question politique. Il se demande seulement ce qu'est une ville qui tient, une ville qui a une forme. Savoir si on peut ou non la qualifier de démocratique n'est pas son problème. Non parce qu'il est écrivain ou ancien surréaliste. Je ne suis pas sûr, même si j'ai pu le laisser entendre, qu'il y ait analogie. La question démocratique exige de prendre en compte d'autres interrogations, à commencer — ce qui n'est jamais la question de Gracq — par savoir ce que sont les conditions de possibilité d'un espace public, que cet espace soit un lieu ou non. Ce sera, par exemple, la question de Hannah Arendt. Ce qui intéresse Gracq, c'est la possibilité pour un individu d'effectuer un parcours poétique.

Cette remarque ne répond peut-être pas à ta question. Mais en cette matière, il faut être prudent. Je trouve intéressant de prendre le temps de bien distinguer les matrices d'une réflexion sur la condition urbaine. Hannah Arendt parlait de la condition de

l'homme moderne. La condition urbaine en fait partie. Mais elle n'en est pas une condition *sine qua non.* Le problème est plutôt de savoir quel type d'humanisation, quel type d'humain est favorisé par un espace urbain. Qu'il y ait des humains hors la ville me paraît quand même essentiel. Je ne veux pas dire une seconde que la ville façonne l'urbain. Dans les réflexions de Deleuze et Guattari sur la ville refuge, c'est le nomade qui fait penser ce que doit être l'urbain. Je trouve cela très intéressant. On voit ce qu'on peut en faire à une époque où la question des réfugiés et des flux est centrale. Le problème de celui qui est urbain n'est plus pensé seulement par rapport à la sédentarité. Ce sont là des questions qu'il faut de plus en plus se poser, surtout quand on sait que les flux migratoires, en Europe, amènent de moins en moins les individus à s'installer quelque part pour y vivre, mais sont des flux de passage.

Pour ce qui concerne la littérature sur la ville, tu as entièrement raison. Il y a un risque. On voit ce que Edouard Saïd pourrait faire p.109 sur cette littérature — comme il l'a fait sur l'orientalisme. Il faut aujourd'hui se demander ce qui se passe dans les mégacités. On ne peut pas se contenter d'un discours sociologique disant que ces gens, avec leurs stratégies de survie, sont merveilleux. Mais il ne faut pas non plus porter sur eux le regard noir de Lévi-Strauss. Je crois que des cités meurent, et que des gens meurent dans les cités. Je respecte beaucoup les ethnologues, et je pense que Lévi-Strauss a une capacité d'anticipation de ce qui se passe certainement dans beaucoup de mégacités. Mais il faut regarder ce qu'il en est au cas par cas. Lévi-Strauss s'arrête à Karachi et ne parle que de Karachi. Il ne se permet pas des envolées et des gloses beaucoup plus larges, comme celles que j'ai pu faire. Il faut

poser les bonnes questions et voir ce qu'il en est dans tel ou tel espace ou ville. J'accepte donc tout à fait l'idée de ne pas généraliser et de ne pas parler des villes « orientales » ou des villes « d'Asie ». Quels sont les problèmes de la survie pour les individus dans certains types de ville ? Il y a un quasi idéal-type : la mégacité d'aujourd'hui n'est ni la ville globale ni la ville européenne. Il faut distinguer — beaucoup d'urbanistes le font. Le problème est de savoir si l'on peut se contenter de porter là-dessus un regard esthétique ou un regard morbide.

Ne nous leurrons pas, toujours à propos de cette question, sur les éléments qu'on peut avoir sur un certain nombre de processus internes aux sociétés dites européennes ou occidentales. Pour la France, je rappellerai la distinction que l'on a établie entre trois étapes, sur le problème de l'exclusion urbaine. Le début des années quatre-vingt marque le tournant de la mondialisation, qui s'esquisse à travers le néolibéralisme. Il se produit alors un phénomène d'exclusion d'une partie de la population, celle qui échoue et n'est pas active, qui touche le problème de l'immigration. Alain Touraine dit qu'il y a les *in* et les *out.* Ceux qui sont dedans, ceux qui sont dehors. La coupure est totale. Dans une deuxième étape, Robert Castel, un autre grand sociologue, dit qu'il y a des formes de précarisation et qu'il faut éviter de ne penser qu'aux deux extrêmes. Il faut trouver tous les étages et réfléchir à la multiplication des formes de précarisation, telles qu'on les connaît, de plus en plus, dans l'ensemble de l'Europe. C'est une question centrale. Dans la troisième étape, on constate qu'il n'y a pas simplement des populations exclues parce qu'elles seraient hors du jeu de l'emploi et du travail, les populations des banlieues par exemple. On observe de plus en plus — et il serait

faux de se rassurer en disant que c'est le modèle américain — le phénomène suivant : une partie croissante de la population active, celle qui réussit, décide $_{p.110}$ volontairement de se séparer de l'autre. On n'a donc pas simplement la séparation passive, l'état de fait. On a une séparation active qui est le fait des gagnants. Ainsi apparaît la notion de ville émergente, correspondant à celle de pays émergent — Corée, Taïwan —, qui consiste à inventer dans la périphérie, à distance du centre (*downtown*) et de sa débâcle, des unités de résidence où se retrouvent des gens qui sont d'une certaine manière proches les uns des autres. Mêmes salaires, etc. Des regroupements qui correspondent à ce qu'on appelle des « appariements sélectifs ». Je ne prétends pas que ce soit la seule tendance. Il ne faut pas généraliser. Mais il y a de plus en plus, en Europe, un mouvement de ségrégation qui n'est pas uniquement le fait de ceux qui ont échoué, mais aussi le fait des gens qui veulent se séparer de ceux qui leur font perdre du temps. Car dans son unité de résidence, une femme va trouver une grande solidarité avec sa voisine pour garder les enfants : quand on est entre soi, on réinvente la solidarité sans peine. Il ne faut donc pas poser le problème de la solidarité, puisqu'on peut toujours la réinventer. Dans ces unités de résidence, on se retrouve à armes égales. Mais en dehors de toute perspective de mixité sociale — perspective qui est tout de même celle de l'Europe.

S'il y a une chose que je voudrais laisser entendre à travers tout ce que j'ai dit, c'est que la démocratie ne va pas sans la mixité sociale. On a aujourd'hui une crise de la mixité sociale, qui est la seule et unique question que la gauche, en France, devrait prendre de front. Si on regarde les évolutions territoriales, on constate qu'il n'y a pas que la ville globale qui se rétracte. La ville

globale, c'est l'unité de résidence pour les multinationales. On a un double mouvement de délaissement et de réorganisation de ces villes, qui vont s'interconnecter. On dit que la société en réseau sera plus démocratique. Mais elle peut au contraire favoriser le choix permanent de celui avec qui je vais être en contact, et donc favoriser l'appariement sélectif. Au-delà du débat autour des villes orientales, je crois donc qu'on a ici même — je ne parle pas pour la Suisse, Michel Porret pourrait le faire mieux que moi — des tendances qu'on pourrait contrecarrer et dont on ne parle pas, parce qu'elles touchent fondamentalement l'étoffe démocratique et l'être social. « Nous, pour survivre, nous ne voulons plus être avec les survivants » : voilà ce que signifient ces tendances.

QUESTION : Je voulais abonder dans ce sens, en me demandant si on peut se projeter comme usager imaginaire de cette ville que vous venez de $_{p.111}$ décrire, et qu'on peut caractériser par une double figure, celle de la fluidité totale des matériaux et celle de la célérité exponentielle des vitesses. Pouvez-vous vous aventurer à nous indiquer quelques points de bifurcation possibles, par exemple des lieux de friction ou de résistance ?

OLIVIER MONGIN : Il y a, ici comme partout, des problèmes, des associations de quartier, etc. Le problème, par exemple, est de savoir si on se contente de défendre son quartier ou si l'action qu'on mène va au-delà. En Europe, les architectes et les urbanistes ont été formés sans jamais penser la ville. Ils ont hérité du modèle d'ingénieur de Le Corbusier, qui est souvent génial. On fait des objets design, par exemple un paquebot. Le Corbusier avait pensé une ville à travers ces objets. Toutes ses cités, radieuses ou non, sont déjà des petites villes. Mais elles sont

complètement coupées de l'extérieur. Car il faut savoir que Le Corbusier haïssait la masse, dont il avait peur. D'où ses réalisations en Inde et ailleurs. Il avait peur de la ville-masse dont on parlait au XIXe et au début du XXe siècle. Ce qui me frappe, c'est que les choses ont changé depuis quelques années. Il faut que des architectes reprennent la question, non seulement de l'habitat, mais celles des lieux, des non-lieux, de ces espaces qui rendent possibles des parcours, à travers l'idée qu'il y a une unité qui constitue un ensemble, et qui est la ville elle-même. Malheureusement, les formations ne vont pas dans ce sens-là. On ajoute des morceaux. Le gros problème de l'architecture, comme de la politique, c'est qu'avec des morceaux, il faut faire un ensemble. Même si cela peut paraître négatif, je constate qu'il se produit aujourd'hui un mouvement inverse. Les politiques ne lient pas tout et n'importe quoi. Je pense au livre de Patrick Le Galès, *Le retour des villes européennes.* Il montre que dans le contexte de la mondialisation, la ville européenne a une chance de retrouver un rôle dans le sens que j'ai évoqué tout à l'heure.

ALEXIS GRINBAUM : Une phrase fameuse dit que pour créer une société, il ne suffit pas qu'il y ait deux hommes qui se mettent d'accord entre eux, il faut encore qu'ils choisissent un lieu sacré. Je me demande si la croissance de la communication et celle du degré de sacralisation exigé ne sont pas ce qui sauve la ville. L'utilité fonctionnelle a tendance à diminuer avec la décentralisation et la dépopulation. En revanche, la p.112 sacralisation, le caractère sacré des lieux urbains augmente. C'est peut-être cela qui donne un nouveau sens à la ville et à l'urbanité.

OLIVIER MONGIN : Je ne veux pas m'aventurer sur ce terrain.

Nous vivons dans une société sans fondement. Une société nihiliste. Le problème, comme dit Ricœur, est précisément de retrouver des fondations. L'image mentale de Julien Gracq, précisément, c'est qu'une ville renvoie à une fondation qui n'en finit pas de continuer. Chacun sait que dans l'histoire des villes, particulièrement à Rome, cette question de l'acte de fondation est tout à fait centrale. Il serait intéressant de reprendre la réflexion sur la multifondation des villes à travers l'idée de fondation *stricto sensu,* qui a une connotation très architecturale et très urbaine. Cela veut-il dire quelque chose ? La fondation n'est pas le fondement — dont, je crois, nous sommes définitivement orphelins, à moins que le retour de la religion ne le réintroduise.

@

DE LA LIMITE SUPRÊME : L'AUTODESTRUCTION DE L'HUMANITÉ [1]

INTRODUCTION

par Nicolas Levrat
professeur à l'Institut européen de l'Université de Genève

@

p.113 Les organisateurs de ces Rencontres m'ont demandé de présenter Jean-Pierre Dupuy. Ceux qui me connaissent réalisent probablement mieux que d'autres le risque qui est pris en me confiant pareille tâche. Personne ne sait ce que je vais dire.

Mais à vrai dire, ce risque est dans ce cas très limité. Compte tenu de mes « états de service », de mon *curriculum vitae* et du cadre dans lequel se tiennent nos Rencontres, nous pouvons tous ensemble évaluer le risque d'une « catastrophe » comme négligeable. Ce que je vais dire est somme toute très prévisible. Ce qui précisément fait que cela ne pourra être une catastrophe.

Car c'est la prévisibilité qui différencie ce risque, bien modeste, de confier le micro à un orateur, du risque de la catastrophe, dont se sert Jean-Pierre Dupuy pour tenter de réorganiser nos rapports au savoir et au monde, pour explorer les limites de l'humain. Nous pouvons évaluer la plupart des risques ; pas celui de la catastrophe.

Maniant les outils mathématiques et les expériences philosophiques avec dextérité, le penseur nous montre dans ses écrits que la catastrophe est fondée sur un paradoxe temporel,

[1] Le 25 septembre 2003.

qu'il nous faudra résoudre. Décrivant la catastrophe comme « l'irruption du possible dans l'impossible » (je cite son ouvrage *Pour un catastrophisme éclairé,* paru l'an dernier), il souligne que si la catastrophe « devient possible, c'est qu'elle ne l'était pas. Et pourtant, objecte le bon sens, si elle s'est $_{p.114}$ produite, c'est bien qu'elle était possible. » D'où ses réflexions sur cette « temporalité inversée du temps des catastrophes », et ce paradoxe que « s'il faut prévenir, on a besoin de croire en sa possibilité avant qu'elle ne se produise. Si, inversement, on réussit à la prévenir, sa non-réalisation la maintient dans le domaine de l'impossible, et les efforts de prévention en apparaissent rétrospectivement inutiles. »

Votre intérêt n'est bien évidemment pas que je développe ou interprète la pensée du conférencier ; il est là pour nous parler et je vais, avec grande curiosité, lui céder la parole. Mais auparavant, ce que je tiens simplement à mettre en évidence, c'est que ce qui intéresse dans les ouvrages et réflexions du conférencier de ce soir, c'est ce *nous,* avec lequel nous avait laissés, mardi soir, Michel Serres.

« Nous avons la capacité de donner une finalité à notre existence » nous a dit Michel Serres, laissant — ceux qui ont suivi le débat s'en souviennent — cette question du *nous* sans réponse claire. La catastrophe apparaît, dans les écrits de Jean-Pierre Dupuy, comme une matérialisation, non désirable bien entendu (représentation du mal dit-il dans un autre ouvrage récent), comme une matérialisation disais-je de cette finalité, pour ne pas dire finitude.

Et précisément Jean-Pierre Dupuy, philosophe, ou pour être plus précis polytechnicien venu à la philosophie, à l'origine du Centre de recherche en épistémologie appliquée (CREA),

professeur de philosophie sociale à Polytechnique et à Stanford, s'intéresse aux mécanismes de ce *nous,* à cette (ces) société(s) et à leurs capacités d'appréhender les défis contemporains.

Il questionne et interpelle en permanence les connaissances produites par les sciences sociales, ainsi que nombre de fondements et acquis (ou qui passaient comme tels) de la philosophie, bousculant nombre de certitudes sur lesquelles l'humanité croyait pouvoir appuyer ses limites.

Michel Serres nous a montré, mardi, que l'extraordinairement long repoussait et questionnait les limites de l'humain.

Avec Roland Omnès, nous avons vu que l'extraordinairement grand repoussait et questionnait les limites de l'humain.

Les mécanismes de l'extraordinairement petit conduisaient Henri Atlan au pari d'un déterminisme irréfragable.

Jean-Pierre Dupuy s'intéresse dans ses écrits, à partir de ces mêmes défis, aux collectivités humaines et à leur fonctionnement, leurs adaptations. C'est pour poursuivre avec nous cette exploration de ces autres limites — sociales ? — de l'humain que je lui passe la parole.

@

JEAN-PIERRE DUPUY Ancien élève de l'École polytechnique de Paris, ingénieur général des mines, directeur de recherche au CNRS, professeur de philosophie sociale et politique à l'Ecole polytechnique et à l'Université Stanford (Californie). A fondé et dirigé jusqu'en 1999 le Centre de recherche en épistémologie appliquée (CREA) et y a créé récemment le Groupe de recherche et d'intervention sur la science et l'éthique. Travaille actuellement à une critique philosophique des fondements de la théorie du choix rationnel. S'efforce d'établir des ponts entre des types de pensée qui s'évitent : philosophie continentale et philosophie analytique, philosophie et sciences de l'homme, sciences sociales et sciences cognitives.

A publié récemment : *La Panique* (1991, 2003), *Le Sacrifice et l'envie — Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (1992, 1997), *Introduction aux sciences sociales* (1992), *Aux origines des sciences cognitives* (1994, 1999), *Éthique et philosophie de l'action* (1999), *The Mechanization of the Mind* (2000), *Pour un catastrophisme éclairé* (2002), *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le* 11 *septembre* (2002).

Siège au Conseil général des Mines, membre du Comité d'éthique et de précaution de l'INRA.

CONFÉRENCE DE JEAN-PIERRE DUPUY

@

p.115 Le 14 juin 1986, celui qui fut l'un des plus grands écrivains du XX[e] siècle, l'Argentin Jorge Luis Borges, est mort à près de quatre-vingt-sept ans dans cette belle ville de Genève où, adolescent, il fit ses études. Il repose aujourd'hui au cimetière de Plainpalais en compagnie de Jean Calvin et de Sergio Vieira de Mello. Cela, nous le savons. Et pourtant, au fil des nombreuses interviews que l'on fit de lui, lorsqu'on lui demandait : « Qui êtes-vous, Jorge Luis Borges ? », il répondait : « Borges ? Je ne sais rien de Borges. Je ne sais même pas la date de sa mort. »

L'avenir est inconnaissable, et cependant, de tout temps, les hommes ont prétendu, non sans péril, voir et dire ce qu'il serait. Des p.116 cohortes de sorciers, devins, astrologues, nécromanciens, magiciens, enchanteurs et autres spirites, dont les talents étaient souvent interdits, rivalisaient avec les vrais prophètes. Ils

s'appellent aujourd'hui prévisionnistes, prospectivistes ou futurologues. Mais il n'est rien dans l'avenir de plus inconnaissable que le jour et l'heure de notre propre mort. Car si l'on nous proposait de nous les dire, nous reculerions, terrorisés. C'est bien là une limite indépassable de la connaissance humaine. Je voudrais cependant aujourd'hui évoquer une autre mort, non pas une mort individuelle, qui laisse toujours derrière elle des survivants qui se souviennent, et racontent l'histoire du défunt, mais la disparition de l'espèce humaine, par autodestruction. Voilà pourquoi j'ai donné pour titre à cette causerie : « De la limite suprême : l'autodestruction de l'humanité. »

Permettez-moi de commencer par une pensée cosmique. Imaginons que nous déroulions en accéléré toute l'histoire de notre système solaire, depuis sa naissance dans un nuage cosmique il y a 4,5 milliards d'années jusqu'à l'explosion finale de notre soleil devenu une géante rouge dans 6 milliards d'années, de telle sorte que le film dure une année, du 1er janvier au 31 décembre. Eh bien, l'histoire de l'humanité, depuis la fondation des premières cités à Çatal Hüyük et à Ur en Asie mineure jusqu'à aujourd'hui, se situerait au début du mois de juin et occuperait moins d'une minute. Le XXe siècle serait un flash d'un tiers de seconde. Il se pourrait que le destin de l'humanité et du monde se joue dans le clic qui suivrait — disons les quelques décennies qui sont devant nous, aujourd'hui. Il se pourrait, comme dirait un mathématicien, que nous soyons dans le voisinage immédiat d'une singularité de l'histoire de l'univers, un point critique.

1. — L'IMPUISSANCE DE LA PHILOSOPHIE

C'est en tant que philosophe venu à la philosophie par les

sciences que je voudrais m'exprimer, en commençant par un triste constat sur ma discipline d'adoption.

La pensée philosophique, pour l'essentiel, n'a rien à apporter au sujet des deux plus importants problèmes de notre temps : la transformation de notre planète en un seul monde, donc la naissance de l'humanité à elle-même, et la survie de cette même humanité. Quel échec pour la philosophie ! Les questions dites de « développement durable » sont au croisement de ces deux problèmes. Le mode de développement scientifique, technique, économique et politique du monde moderne souffre en effet d'une contradiction rédhibitoire. Il p.117 se veut, il se pense comme universel, il ne conçoit même pas qu'il pourrait ne pas l'être. L'histoire de l'humanité, va-t-il même jusqu'à croire dans ses délires les plus autistiques, ne pouvait pas ne pas mener jusqu'à lui. Il constitue la fin de l'histoire, une fin qui rachète en quelque sorte tous les tâtonnements qui l'ont péniblement précédée et par-là même leur donne sens. Et pourtant il sait désormais que son universalisation, tant dans l'espace (égalité entre les peuples) que dans le temps (durabilité ou « soutenabilité » du développement), se heurte à des obstacles internes et externes inévitables, ne serait-ce que parce que l'atmosphère de notre globe ne le supporterait pas. Dès lors, il faut que la modernité choisisse ce qui lui est le plus essentiel : son exigence éthique d'égalité, qui débouche sur des principes d'universalisation, ou bien le mode de développement qu'elle s'est donné. Ou bien le monde actuellement développé s'isole, ce qui voudra dire de plus en plus qu'il se protège par des boucliers de toutes sortes contre des agressions que le ressentiment des laissés-pour-compte concevra chaque fois plus cruelles et plus abominables ; ou bien s'invente un autre

mode de rapport au monde, à la nature, aux choses et aux êtres, qui aura la propriété de pouvoir être universalisé à l'échelle de l'humanité.

2. — « NOTRE DERNIÈRE HEURE »

Je cite ici un livre qui m'a beaucoup impressionné. L'auteur est au-dessus de tout soupçon d'irrationalisme ou d'antiscience ou de technophobie. Il s'agit de l'astronome royal Sir Martin Rees qui occupe la chaire d'Isaac Newton à Cambridge. Il vient de publier un livre au titre et au sous-titre éloquents : *Our Final Hour* [1]*. A Scientist's Warning. How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in this Century — on Earth and Beyond* [2]*.* [« Notre dernière heure. L'avertissement d'un scientifique : comment la terreur, l'erreur et la catastrophe écologique menacent l'avenir de l'humanité dans ce siècle — sur la terre et au-delà ».]

En conclusion de son livre, Sir Martin donne à l'humanité une chance sur deux de survivre au XXIe siècle. Je ne vais pas ici entrer dans le détail de ce qui ainsi, selon lui, nous menace à ce point. Qu'il s'agisse des comportements prédateurs de l'humanité détruisant la biodiversité et les équilibres climatiques de la planète ; de la prolifération du nucléaire, des avancées du génie génétique et bientôt des nanotechnologies ; du risque que ces produits de l'ingéniosité de l'homme échappent à son contrôle, soit par erreur, soit par terreur — $_{p.118}$ il existe sur tous ces dangers une littérature immense et un savoir très précis. Contrairement à ce que pensent

[1] Le titre de la version anglaise est peut-être plus exact : *Our final century, c'*est-à-dire « Notre dernier siècle ».
[2] Basic Books, New York, 2003.

les promoteurs du principe de précaution, ce n'est pas l'incertitude scientifique qui est la cause de notre inaction. Nous savons, mais nous n'arrivons pas à croire ce que nous savons.

Sir Martin n'est certes pas isolé dans son avertissement. Les signes s'accumulent, et tant chez les scientifiques que chez les hommes politiques, la prise de conscience progresse. Je pense à la mise en garde, très remarquée et discutée, de l'un des informaticiens américains les plus brillants, Bill Joy, l'inventeur du programme Java (le langage d'Internet) parue dans la revue très « branchée », *Wired,* sous le titre éloquent : « Why the future doesn't need us » [« Pourquoi l'avenir n'a pas besoin de nous »] (avril 2000). Le sous-titre précise : « Our most powerful 21st-century technologies — robotics, genetic engineering and nanotech — are threatening to make humans an endangered species. » [« Les technologies les plus puissantes du XXIe siècle — la robotique, le génie génétique et les nanotechnologies — menacent de faire de l'humanité une espèce en voie de disparition. »] Le président du CNRS français, Gérard Mégie, spécialiste incontesté de la physico-chimie de la haute atmosphère, à qui nous devons la découverte de la responsabilité des aérosols et autres produits chlorés dans le trou que nous avons ouvert dans la couche d'ozone stratosphérique, affirmait récemment que si nous ne changeons pas drastiquement nos modes de vie, nous courons à la catastrophe. Les scientifiques du mouvement Pugwash et ceux qui se réunissent autour du *Bulletin of Atomic Scientists* ont mis au point en 1947 une horloge du Jugement dernier qui depuis lors indique à tout instant le temps qui nous sépare de celui-ci, c'est-à-dire de minuit. Nous sommes aujourd'hui à quelques minutes seulement des douze heures fatales, aussi près qu'à quelques

moments clés de la guerre froide, comme la crise de Cuba.

Quant aux hommes politiques, je ne peux pas ne pas citer le président de la République française dont les fortes paroles au sommet de Johannesbourg, l'été 2002, résonnent encore dans toutes les oreilles : « La maison Terre brûle, mais nous regardons ailleurs. » Prenant l'initiative d'une réforme de la Constitution qui inscrirait dans son préambule une référence au « principe de précaution », il a reconnu dans divers discours, que notre première « responsabilité envers les générations futures » est de leur éviter « des risques écologiques majeurs », donc de « mettre fin à la dégradation générale qui est en train de s'opérer sous nos yeux », et pour atteindre ce but, d'inventer « une nouvelle relation entre l'homme et la nature », ce qui p.119 implique de changer radicalement nos modes de production et de consommation. Rares sont aujourd'hui les hommes politiques qui ne se contentent pas, pour résoudre les problèmes du moment, de recommander toujours davantage (la « croissance ») de ce qui met en péril l'avenir de l'aventure humaine. C'est qu'à la table du contrat social ne sont conviés que les vivants.

3. — POURQUOI NOUS AVONS BESOIN DE L'AVENIR

Cependant, je voudrais mettre en doute l'idée, trop facilement reçue, et qui est devenue un cliché, que c'est devant les générations futures que nous avons à répondre de nos actes.

Le recours au langage des droits, des devoirs et de la responsabilité pour traiter de « notre solidarité avec les générations futures » soulève des problèmes conceptuels considérables, que la philosophie occidentale s'est révélée pour l'essentiel incapable d'éclairer. En témoignent éloquemment les

embarras du philosophe américain John Rawls, dont la somme, *Théorie de la justice* [1], se présente comme la synthèse-dépassement de toute la philosophie morale et politique moderne. Ayant fondé et établi rigoureusement les principes de justice qui doivent gérer les institutions de base d'une société démocratique, Rawls est obligé de conclure que ces principes ne s'appliquent pas à la justice entre générations. A cette question, il n'offre qu'une réponse floue et non fondée. La source de la difficulté est l'irréversibilité du temps. Une théorie de la justice qui repose sur le contrat incarne l'idéal de réciprocité. Mais il ne peut y avoir de réciprocité entre générations différentes. La plus tardive reçoit quelque chose de la précédente, mais elle ne peut rien lui donner en retour. Il y a plus grave. Dans la perspective d'un temps linéaire qui est celle de l'Occident, la perspective du progrès héritée des Lumières, il était présupposé que les générations futures seraient plus heureuses et plus sages que les générations antérieures. Or la théorie de la justice incarne l'intuition morale fondamentale qui nous amène à donner la priorité aux plus faibles. L'aporie est alors en place : entre les générations, ce sont les premières qui sont moins bien loties et pourtant ce sont les seules qui peuvent donner aux autres ! [2] Kant, qui raisonnait dans ce cadre, trouvait inconcevable (« *rütselhaft* ») que la marche de l'humanité pût ressembler à la construction d'une demeure que seule la dernière génération aurait le loisir d'habiter. Et cependant, il ne crut pas pouvoir écarter ce qui se présente en effet comme une ruse de la nature ou de l'histoire accomplissant en quelque sorte le chef-d'œuvre de la p.120 rationalité instrumentale : les

[1] Seuil, 1987 (origin. 1971).
[2] *Théorie de la justice,* section 44, « Le problème de la justice entre les générations ».

générations antérieures se sacrifient pour les générations terminales [1].

Notre situation est aujourd'hui très différente, puisque notre problème majeur est d'éviter la catastrophe suprême. Est-ce à dire qu'il nous faut substituer à la pensée du progrès une pensée de la régression et du déclin ? C'est ici qu'une démarche complexe est requise. Progrès ou déclin ?, ce débat n'a pas le moindre intérêt. On peut dire les choses les plus opposées au sujet de l'époque que nous vivons, et elles sont également vraies. C'est la plus exaltante et c'est la plus effrayante. Il nous faut penser à la fois à l'éventualité de la catastrophe et à la responsabilité peut-être cosmique qui échoit à l'humanité pour l'éviter. A la table du contrat social selon Rawls, toutes les générations sont égales. Il n'y a aucune génération dont les revendications aient plus de poids que celles des autres. Eh bien non, les générations ne sont pas égales du point de vue moral. La nôtre et celles qui suivront ont un statut moral (*a moral standing,* comme dirait l'anglais) considérablement plus élevé que les générations anciennes, dont on peut dire aujourd'hui, par contraste avec nous, qu'elles ne savaient pas ce qu'elles faisaient. Nous vivons à présent l'émergence de l'humanité comme quasi-sujet ; la compréhension inchoative de son destin possible : l'autodestruction ; la naissance d'une exigence absolue : éviter cette autodestruction.

Non, notre responsabilité ne s'adresse pas aux « générations futures », ces êtres anonymes et à l'existence purement virtuelle, au bien-être desquels on ne nous fera jamais croire que nous avons une quelconque raison de nous intéresser. Penser notre

[1] *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique.*

responsabilité comme exigence d'assurer la justice distributive entre générations mène à une impasse philosophique. A ce propos, une anecdote circule dans le milieu des astrophysiciens. A la suite d'une conférence donnée par l'un d'entre eux, quelqu'un dans la salle pose la question : « Combien de temps avez-vous dit qu'il va se passer avant que le soleil vaporise tout ce qui se trouve sur la Terre ? ». Entendant de nouveau la réponse : « six milliards d'années », le questionneur pousse un soupir de soulagement : « Ah bon, Dieu merci ! J'avais compris six millions. » [1]

C'est par rapport au destin de l'humanité que nous avons des comptes à rendre, donc par rapport à nous-mêmes, ici et maintenant. Au chant X de *l'Enfer,* le poète écrit : « Tu comprends ainsi que notre connaissance sera toute morte à partir de l'instant où sera fermée la porte du futur. » Si nous devions être la cause de ce que la porte de l'avenir se referme, c'est le sens même de toute l'aventure humaine qui serait à jamais, et rétrospectivement, détruit.

p.121 Pouvons-nous trouver des ressources conceptuelles hors de la tradition occidentale ? C'est la sagesse amérindienne qui nous a légué la très belle maxime : « La Terre nous est prêtée par nos enfants ». Certes, elle se réfère à une conception du temps cyclique, qui n'est plus la nôtre. Je pense, cependant, qu'elle prend encore plus de force dans la temporalité linéaire, au prix d'un travail de re-conceptualisation qu'il s'agit d'accomplir [2]. Nos « enfants » — comprendre les enfants de nos enfants, à l'infini —

[1] Anecdote rapportée par Martin Rees, *Our final hour,* op. cit., p. 182. La plaisanterie marche mieux en anglais, jouant sur l'allitération *billion/million.*

[2] J'ai tenté d'en poser les prolégomènes dans mon *Pour un catastrophisme éclairé,* Seuil, 2002.

n'ont d'existence ni physique ni juridique, et cependant, la maxime nous enjoint de penser, au prix d'une inversion temporelle, que ce sont eux qui nous apportent « la Terre », ce à quoi nous tenons. Nous ne sommes pas les « propriétaires de la nature », nous en avons l'usufruit. De qui l'avons-nous reçu ? De l'avenir ! Que l'on réponde : « mais il n'a pas de réalité ! », et l'on ne fera que pointer la pierre d'achoppement de toute la philosophie de la catastrophe future : nous n'arrivons pas à donner un poids de réalité suffisant à l'avenir.

Or la maxime ne se limite pas à inverser le temps : elle le met en boucle. Nos enfants, ce sont en effet nous qui les faisons, biologiquement et surtout moralement. La maxime nous invite donc à nous projeter dans l'avenir et à voir notre présent avec l'exigence d'un regard que nous aurons nous-mêmes engendré. C'est par ce dédoublement, qui a la forme de la conscience, que nous pouvons peut-être établir la réciprocité entre le présent et l'avenir. Je vais y revenir. Oui, nous avons besoin de l'avenir, car c'est lui qui donne sens à tout ce que nous faisons.

4. — L'IRRÉALITÉ DE L'AVENIR ET L'IMPUISSANCE DE L'ÉTHIQUE

Le retournement que je propose peut donc se dire ainsi : L'avenir n'a pas besoin de nous, c'est nous qui avons besoin de l'avenir. C'est pourquoi nous devons prendre soin de l'avenir, et apprendre à le connaître et à l'apprivoiser autant qu'il est possible. Mais pour cela, il faut d'abord que nous croyions en sa réalité. Il est évidemment très commode de se reconnaître des responsabilités envers des êtres virtuels et contrefactuels dont l'existence même dépend de ce que nous décidons de faire. Après tout, si nous tuons l'avenir, ce ne sont pas les êtres qui auraient

pu le peupler qui viendront nous en chercher querelle.

Tout change lorsque nous prenons conscience que l'avenir nous est indispensable. Sa réalité nous importe alors au plus haut point. Mais il n'est pas facile de penser la réalité de l'avenir. Les poètes, parfois, nous y aident. Dans le livret qu'il donna à Richard Strauss pour p.122 son opéra *Die Frau ohne Schatten — La Femme sans ombre* (1919) — Hugo von Hofmannsthal nous fait entendre de façon poignante le cri de détresse des *Ungeborenen,* les enfants qui ne sont pas encore nés : « Mère, mère, laisse-nous revenir à la maison ! / La porte est verrouillée, nous ne pouvons entrer. / L'obscurité et la peur nous entourent ! / Mère ! Hélas ! » L'opéra se termine en *ut* majeur sur ces mots apaisés, chantés par les enfants à naître : « Père, rien ne te menace, / vois, elle se dissipe déjà, Mère, cette peur qui vous égarait. / Une fête se pourrait-elle si nous n'étions, en secret, *à la fois les invités et à la fois les hôtes !*/ Frères, Amis ! » Que pouvons-nous espérer de mieux que ces mots de réconciliation et d'amitié en provenance de l'avenir — notre avenir ?

Les philosophes ne sont pas toujours des poètes. Certains — les scolastiques, mais aussi les philosophes analytiques d'aujourd'hui — nous ont donné une définition purement sémantique de la réalité de l'avenir. L'avenir est réel si les propositions que l'on forme à son sujet ont une valeur de vérité, vrai ou faux, dès le moment présent où on les forme. Ce serait une bourde métaphysique, nous préviennent-ils, de conclure que donner à l'avenir une réalité en ces termes conduit au fatalisme. Que l'avenir soit déjà ce qu'il sera n'implique aucunement qu'il ne pourrait pas être différent de ce qu'il sera.

Mais ce qui m'intéresse ici n'est ni la vision des poètes ni celle

des philosophes logiciens, c'est notre métaphysique spontanée par rapport à la question du statut de l'avenir. Nietzsche pensait que la nature s'est donnée pour « tâche paradoxale » d'« élever l'homme » comme « un animal qui puisse promettre ». L'homme a ainsi appris « *à voir et anticiper le lointain comme s'il était actuel* » [1]. Le penseur contemporain qui a le mieux compris que notre malheur vient de ce que nous avons *désappris* cela, est le philosophe allemand Hans Jonas, un penseur « catastrophiste » s'il en fut. Sa déploration insistante était que nous n'accordons pas un *poids de réalité* suffisant à l'inscription de la catastrophe dans le futur. Ni cognitivement, ni émotionnellement, nous ne sommes touchés par l'anticipation du malheur à venir. Ainsi : « La représentation du *destin* des hommes à venir, à plus forte raison celle du destin de la planète qui ne concerne ni moi ni quiconque encore lié à moi par les liens de l'amour ou du partage immédiat de la vie, n'a pas de soi cette influence sur notre âme ; *et pourtant elle 'doit' l'avoir, c'est-à-dire que* nous *devons lui concéder cette influence.* » [2] Sur « l'aspect émotionnel de la vision d'avenir moralement exigée », Jonas précise que « le savoir *factuel* de la futurologie [doit] éveiller en nous le *sentiment* adéquat pour nous inciter à l'action dans le sens de $_{p.123}$ la responsabilité. » [3] Sur le droit des générations à venir, l'obstacle majeur est que « n'a des revendications que ce qui élève des revendications — ce qui tout d'abord *existe...* Ce qui n'existe pas n'élève pas de revendications, c'est pourquoi ses droits ne peuvent pas non plus être lésés... il

[1] Frédéric Nietzsche, *Généalogie de la morale,* 2e dissertation : « La 'faute', la 'mauvaise conscience' et ce qui leur ressemble ».
[2] Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité,* Flammarion, Coll. Champs, 1995, p. 68.
[3] Hans Jonas, *Pour une éthique du futur,* Rivages poche, 1998, p. 101. Souligné par l'auteur.

n'a pas le droit d'exister, avant même d'exister effectivement. La revendication d'être commence seulement avec l'être. Or c'est précisément *à ce qui n'est pas encore* que l'éthique cherchée a affaire [1]. « C'est donc toujours le déficit d'être propre à la représentation de malheur qui constitue le défi à relever.

C'est à Hans Jonas que nous devons également la description la plus forte de l'incapacité de la philosophie morale et de l'éthique à nous guider dans notre situation, devant la catastrophe. « Aujourd'hui, écrivait-il, la puissance humaine *et son excédent* par rapport à toute préconnaissance certaine des conséquences ont pris de telles dimensions que le simple exercice quotidien de notre pouvoir, qui constitue la routine de la civilisation moderne — et dont nous vivons tous —, devient un problème éthique. » [2] « Dans ces circonstances, écrit-il encore, le savoir devient une obligation prioritaire au-delà de tout ce qui était dans le passé revendiqué comme son rôle, et le savoir doit être du même ordre de grandeur que l'ampleur causale de notre agir. Or le fait qu'il ne *peut* pas réellement être du même ordre de grandeur, ce qui veut dire que le savoir prévisionnel reste en deçà du savoir technique qui donne son pouvoir à notre agir, prend lui-même une signification éthique. » [3] Ou encore : « L'extension de la puissance est également l'extension de ses effets dans le *futur.* Il en découle ce qui suit : nous ne pouvons *exercer* la responsabilité accrue que nous *avons* dans chaque cas, bon gré mal gré, qu'à condition d'accroître aussi en proportion notre prévision des conséquences. Idéalement, la longueur de la prévision devrait équivaloir à la

---

[1] *Le Principe Responsabilité,* p. 87. Je souligne.
[2] Hans Jonas, *Pour une éthique du futur,* p. 83-84 (souligné par l'auteur).
[3] Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité,* p. 33. Je souligne.

longueur de la chaîne des conséquences. Mais pareille connaissance de l'avenir est impossible... » [1]

Notre faire ayant dépassé certains seuils critiques, nous avons une obligation de savoir qui se heurte à l'impossibilité de savoir. L'éthique ne peut dorénavant consister qu'en un calcul des conséquences, mais la situation même qui réduit l'éthique à cela rend vain tout espoir de procéder à un calcul des conséquences. La complexité de la chaîne causale qui relie actions et conséquences n'est maîtrisable ni au plan conceptuel ni encore moins en pratique. Cette situation viole donc le principe méta-éthique selon lequel devoir implique pouvoir. Il n'y a en général pas d'obligation de faire ce que l'on ne peut pas faire. Et p.124 cependant, ici, nous *devons* savoir alors que nous ne le pouvons pas. Telle est notre aporie.

Je voudrais essayer d'aller plus loin que Jonas dans l'analyse de ce qui fait notre impuissance à procéder à un calcul des conséquences de nos actes — impuissance paradoxale pour une civilisation qui ne rêve en principe que de maîtrise. Là se joue le rapport à l'avenir, car si le savoir de l'avenir se dérobe, c'est sa réalité même qui est en péril.

Un premier élément touche à notre action sur les écosystèmes, qu'il s'agisse de l'atmosphère, des océans ou de tout ce qui constitue les conditions mêmes de la vie sur cette planète. Ce qu'on appelle la complexité des écosystèmes leur donne une extraordinaire stabilité et une non moins remarquable robustesse. Ils peuvent faire face à toutes sortes d'agressions et trouver les moyens de s'adapter pour maintenir leur stabilité. Cela ne vaut

[1] Ibid., p. 82 (souligné par l'auteur).

que jusqu'à un certain point cependant. Au-delà de certains seuils critiques, ils basculent brusquement dans autre chose, à l'instar des changements de phase de la matière, s'effondrant complètement ou bien formant d'autres types de systèmes qui peuvent avoir des propriétés fortement indésirables pour l'homme. En mathématiques, on nomme de telles discontinuités... des catastrophes. Cette disparition brutale de la robustesse donne aux écosystèmes une particularité qu'aucun ingénieur ne pourrait transposer dans un système artificiel sans être renvoyé immédiatement de son poste : les signaux d'alarme ne s'allument que lorsqu'il est trop tard. Tant que l'on est loin des seuils, on peut se permettre de taquiner les écosystèmes en toute impunité. Une démarche en termes de risques, un calcul coûts-avantages sur les conséquences, apparaît alors inutile, ou conclu d'avance, puisque sur le plateau de la balance où figurent les coûts, il n'y a semble-t-il rien à mettre. C'est ainsi que l'humanité a pu pendant des siècles se soucier comme de l'an quarante de l'impact de son mode de développement sur l'environnement. Si l'on se rapproche des seuils critiques, le calcul des risques et des conséquences devient dérisoire. La seule chose qui compte est en effet alors de ne surtout pas les franchir. Or nous ne savons que peu de choses concernant ces seuils. On n'apprend en général à les connaître que lorsqu'il est trop tard. Inutile ou dérisoire, on voit que pour des raisons qui tiennent aux propriétés objectives et structurelles des écosystèmes, le calcul des conséquences, notre obligation éthique, ne nous est d'aucun secours.

Mais je voudrais insister sur un autre aspect, peu étudié, et beaucoup plus préoccupant s'il est possible. La question essentielle est la suivante : comment expliquer que la technoscience soit

devenue une p.125 activité si « risquée » que, selon certains scientifiques de premier plan, elle constitue aujourd'hui la principale menace à la survie de l'humanité ? Les philosophes répondent à cette question en disant que le rêve de Descartes — « se rendre maître et possesseur de la nature » — a mal tourné. Il serait urgent d'en revenir à la « maîtrise de la maîtrise ». Ils n'ont rien compris. Ils ne voient pas que la technoscience qui se profile à l'horizon, par « convergence » de toutes les disciplines, vise précisément à la non-maîtrise. L'ingénieur de demain ne sera pas un apprenti sorcier par négligence ou incompétence, mais par finalité. Il se « donnera » des structures ou organisations complexes et il se posera la question de savoir ce dont elles sont capables, en explorant le paysage de leurs propriétés fonctionnelles — démarche « ascendante », *bottom-up* comme on dit en anglais. Il sera au moins autant un explorateur et un expérimentateur qu'un réalisateur. Ses succès se mesureront plus à l'aune de créations *qui le surprendront lui-même* que par la conformité de ses réalisations à des cahiers des charges préétablis. Des disciplines comme la vie artificielle, les algorithmes génétiques, la robotique, l'intelligence artificielle distribuée répondent déjà à ce schéma. Ce qui va cependant porter cette visée de non-maîtrise à son accomplissement est le programme nanotechnologique, ce projet démiurgique fait de toutes les techniques de manipulation de la matière, atome par atome, pour la mettre en principe au service de l'humanité. Comme, par ailleurs, le savant sera de plus en plus celui qui, non pas découvre un réel indépendant de l'esprit, mais explore les propriétés de ses inventions (disons le spécialiste d'intelligence artificielle plutôt que le neurophysiologiste), les rôles de l'ingénieur et du savant

tendront à se confondre. La nature elle-même deviendra ce que l'homme en a fait, en y déclenchant des processus dont il n'a pas la maîtrise, à dessein.

Un regroupement de centres de recherches européens en nanotechnologies s'est donné pour nom *NanoToLife* — abréviation de « Bringing Nanotechnology To Life ». L'ambivalence de l'expression est un chef-d'œuvre de ce double langage que les scientifiques pratiquent de plus en plus. Elle peut signifier, dans une attitude de retrait modeste, « Faire venir les nanotechnologies à l'existence », ou bien encore « Rapprocher les nanotechnologies des sciences de la vie ». Mais on ne peut pas ne pas y entendre le projet démiurgique de fabriquer de la vie au moyen de la technique. Et celui qui veut fabriquer — en fait, *créer* — de la vie ne peut pas ne pas ambitionner de reproduire sa capacité essentielle, qui est de créer à son tour du radicalement nouveau.

5. — VERS UN CATASTROPHISME ÉCLAIRÉ

5.1 Motivation

p.126 Je voudrais maintenant attaquer de front le problème philosophique de la *réalité* de l'avenir catastrophiste. Je ne veux pas dire par là que la catastrophe est nécessairement devant nous, mais que si nous n'accordons pas à l'avenir son poids de réalité, nous n'aurons aucune chance d'échapper à ce qui est peut-être depuis toujours notre destin, l'autodestruction. Mais si destin il y a, c'est un destin que nous pouvons refuser de choisir. C'est ici que se glisse mon optimisme.

La catastrophe a ceci de terrible que non seulement on ne *croit* pas qu'elle va se produire alors même qu'on a toutes les raisons

de *savoir* qu'elle va se produire, mais qu'une fois produite elle apparaît comme relevant de l'ordre normal des choses. Sa réalité même la rend banale. Elle n'était pas jugée possible avant qu'elle se réalise ; la voici intégrée sans autre forme de procès dans le « mobilier ontologique » du monde, pour parler le jargon des philosophes. Moins d'un mois après l'effondrement du World Trade Center, les responsables américains ont dû raviver chez leurs compatriotes le souvenir de la gravité extrême de l'événement pour que le désir de justice et de revanche ne faiblisse pas. Le XXe siècle est là pour nous montrer que les pires abominations peuvent être digérées par la conscience commune sans embarras particulier.

C'est cette métaphysique spontanée du temps des catastrophes qui est l'obstacle majeur à la définition d'une prudence adaptée aux temps actuels. C'est ce que je me suis efforcé de montrer dans mon livre *Pour un catastrophisme éclairé* [1], tout en faisant fond sur cette même métaphysique pour proposer une solution. Ma démarche a consisté à prendre au sérieux la métaphysique spontanée des humbles, des naïfs, des « non-habiles », comme aurait dit Pascal — celle qui consiste à croire que si un événement marquant se produit — par exemple une catastrophe —, c'est qu'il ne pouvait pas ne pas se produire ; tout en pensant, tant qu'il ne s'est pas produit, qu'il n'est pas inévitable. C'est donc l'actualisation de l'événement — le fait qu'il se produise — qui crée rétrospectivement de la nécessité. La métaphysique que j'ai proposée comme fondement d'une prudence adaptée au temps des catastrophes consiste *à se projeter* dans l'après-catastrophe, et à

[1] Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé,* op. cit.

voir rétrospectivement en celle-ci un événement *tout à la fois nécessaire et improbable.* Cette figure est-elle si nouvelle ? On y aura reconnu la figure du tragique par excellence. Lorsque Œdipe tue son père au carrefour fatal, lorsque Meursault, l'Étranger de Camus, tue l'Arabe sous le soleil p.127 d'Alger, ces événements apparaissent tout à la fois comme des accidents et comme des fatalités : *le hasard et le destin viennent à s'y confondre.*

Ces idées sont difficiles et on peut se demander s'il est bien utile d'en passer par de telles constructions [1]. Je défends la thèse que l'obstacle majeur à un sursaut devant les menaces qui pèsent sur l'avenir de l'humanité est d'ordre conceptuel. Nous avons acquis les moyens de détruire la planète et nous-mêmes, mais nous n'avons pas changé nos façons de penser.

5.2 Fondements d'une métaphysique adaptée au temps des catastrophes

Le paradoxe du « catastrophisme éclairé » se présente comme suit. Rendre crédible la perspective de la catastrophe nécessite que l'on accroisse la force ontologique de son inscription dans l'avenir. Mais si l'on réussit trop bien dans cette tâche, on aura perdu de vue sa finalité, qui est précisément de motiver la prise de conscience et l'action afin que la catastrophe *ne se produise pas.* Ce paradoxe est au cœur d'une figure classique de la littérature et de la philosophie, celle du juge meurtrier. Le juge meurtrier « neutralise » (assassine) les criminels dont il est écrit qu'ils vont commettre un crime, mais la neutralisation en question fait

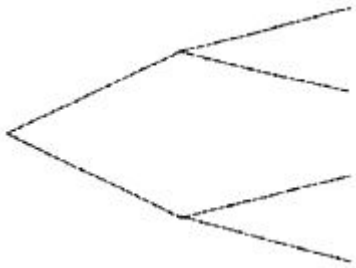
[1] J'ai été amené à reprendre à nouveaux frais l'un des problèmes métaphysiques les plus anciens, le fameux « argument dominateur » de Diodore Kronos, contemporain d'Aristote. Ce problème a irrigué toute l'histoire de la philosophie. Après l'ère de la « déconstruction » philosophique, que l'on peut faire remonter à Kant, bien avant Heidegger et Derrida, seule la philosophie analytique, aujourd'hui, a le courage de prendre ces questions au sérieux.

précisément que le crime ne sera pas commis [1] ! L'intuition nous dit que le paradoxe provient d'un bouclage qui devrait se faire et ne se fait pas, entre la prévision passée et l'événement futur. Mais l'idée même de ce bouclage ne fait aucunement sens dans notre métaphysique ordinaire, comme le montre la structure métaphysique de la prévention. La prévention consiste à faire qu'un possible dont on ne veut pas soit envoyé dans le domaine ontologique des possibles non actualisées. La catastrophe, bien que non réalisée, conservera le statut du possible, non pas au sens où il serait encore possible qu'elle se réalisât, mais au sens qu'il restera à jamais vrai qu'elle aurait pu se réaliser. Lorsqu'on annonce, *afin de l'éviter,* qu'une catastrophe est sur le chemin, cette annonce n'a pas le statut d'une *prévision,* au sens strict du terme : elle ne prétend pas dire ce que sera l'avenir, mais simplement ce qu'il aurait été si l'on n'y avait pas pris garde. Aucune condition de bouclage n'intervient ici : l'avenir annoncé n'a pas à coïncider avec l'avenir actuel, l'anticipation n'a pas à se réaliser, car « l'avenir » annoncé ou anticipé n'est de fait pas l'avenir du tout, mais un monde possible qui est et restera non actuel [2]. Cette figure nous est familière car elle correspond à notre métaphysique « ordinaire », dans laquelle le temps bifurque et prend forme d'une arborescence, le monde actuel constituant un chemin $_{p.128}$ au sein de cette dernière. Le temps est « un jardin aux sentiers qui bifurquent », pour citer Borges une fois encore, le plus

[1] On pense bien sûr au *Zadig* de Voltaire. Le thème a fait l'objet d'une variation subtile chez l'écrivain de science-fiction américain Philip K. Dick dans sa nouvelle *Minority report.* Le film qu'en a tiré Spielberg n'est hélas pas à la hauteur.

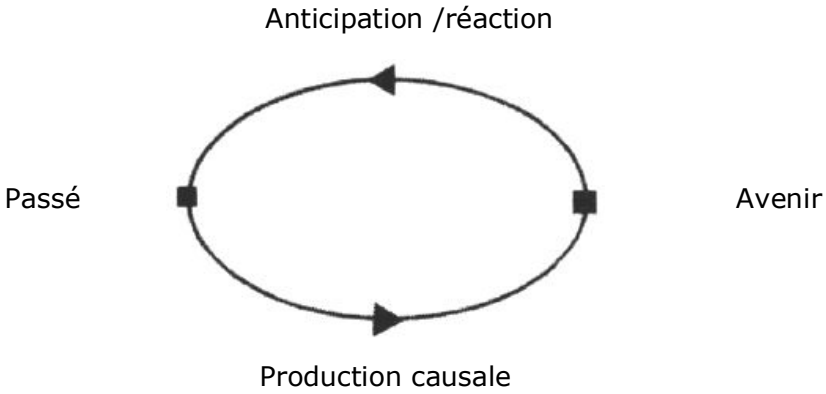
[2] Si l'on veut une illustration, que l'on songe à « Bison futé », cette institution, bien connue des automobilistes français, qui annonce ce que sera l'état du trafic autoroutier les jours d'encombrement maximal, dans le but — évident mais non avoué — de les décourager de prendre la route.

métaphysicien des poètes, et le plus poète des métaphysiciens. J'ai nommé « temps de l'histoire » cette métaphysique de la temporalité ; elle a la structure d'un arbre de décision :



Le temps de l'histoire

Tout mon travail a consisté à montrer la cohérence d'une métaphysique alternative de la temporalité, adaptée à l'obstacle que constitue le caractère non crédible de la catastrophe. Je l'ai nommée le temps du projet, et elle prend la forme d'une boucle, dans laquelle le passé et l'avenir se déterminent réciproquement :



Temps du projet

Dans le temps du projet, l'avenir est tenu pour fixe, ce qui signifie que tout événement qui ne fait partie ni du présent ni de l'avenir est $_{p.129}$ un événement impossible. Il est immédiat que dans le temps du projet, la prudence ne peut jamais prendre la

forme de la prévention. Encore une fois, la prévention suppose que l'événement indésirable que l'on prévient soit un possible qui ne se réalise pas. Il faut que l'événement soit possible pour que nous ayons une raison d'agir ; mais si notre action est efficace, il ne se réalise pas. Cela est impensable dans le temps du projet.

La prévision de l'avenir dans le temps du projet consiste à chercher le point fixe d'un bouclage, celui qui fait se rencontrer une anticipation (du passé au sujet de l'avenir) et une production causale (de l'avenir par le passé). Le prédicteur, sachant que sa prédiction va produire des effets causaux dans le monde, se doit d'en tenir compte s'il veut que l'avenir confirme ce qu'il a prévu. Traditionnellement, c'est-à-dire dans un monde dominé par le religieux, cette figure est celle du prophète, et singulièrement celle du prophète biblique [1]. C'est un homme extraordinaire, souvent excentrique, qui ne passe pas inaperçu. Ses prophéties ont un effet sur le monde et le cours des événements pour ces raisons purement humaines et sociales, mais aussi parce que ceux qui les entendent croient que la parole du prophète est la parole de Yahvé et que celle-ci, qui ne peut être ouïe directement, a le pouvoir de faire arriver cela même qu'elle annonce. Nous dirions aujourd'hui que la parole du prophète a un pouvoir *performatif :* en disant les choses, elle les fait venir à l'existence. Or, le prophète sait cela. On pourrait être tenté de conclure que le prophète a le pouvoir d'un révolutionnaire : il parle pour que les choses changent dans le sens qu'il veut leur imprimer. Ce serait oublier l'aspect fataliste de la prophétie : elle dit ce que sont les événements à venir tels qu'ils sont écrits sur le grand rouleau de l'histoire, immuables,

[1] Pour son malheur et surtout celui de ses compatriotes, le prophète antique, grec ou troyen (Laocoon, Cassandre) n'était pas écouté, ses paroles s'envolaient avec le vent.

inéluctables. La prophétie révolutionnaire a gardé ce mélange hautement paradoxal de fatalisme et de volontarisme qui caractérise la prophétie biblique. Le marxisme en constitue l'illustration la plus saisissante.

Cependant, je parle de prophétie, ici, en un sens purement laïc et technique. Le prophète est celui qui, plus prosaïquement, cherche le *point fixe* du problème, ce point où le volontarisme accomplit cela même que dicte la fatalité. La prophétie s'inclut dans son propre discours, elle se voit réaliser ce qu'elle annonce comme destin. En ce sens, les prophètes sont légion dans nos sociétés modernes, démocratiques, fondées sur la science et la technique. L'expérience du temps du projet est facilitée, encouragée, organisée, voire imposée par maints traits de nos institutions. De partout, des voix plus ou moins autorisées se font entendre qui proclament ce que sera l'avenir plus $_{p.130}$ ou moins proche : le trafic sur la route du lendemain, le résultat des élections prochaines, les taux d'inflation et de croissance de l'année qui vient, l'évolution des émissions de gaz à effet de serre, etc. Les *prévisionnistes* et autres prospectivistes, dont le nom sonne moins bien que celui de prophète, savent fort bien, et nous avec eux, que cet avenir qu'ils nous annoncent comme s'il était inscrit dans les astres, c'est nous qui le faisons. Nous ne nous rebellons pas devant ce qui pourrait passer pour un scandale métaphysique (sauf, parfois, comme électeurs). C'est la cohérence de ce mode de coordination par rapport à l'avenir que je me suis employé à dégager.

Le meilleur exemple que je connaisse de la prévision de l'avenir dans le temps du projet est celui de la planification française telle que l'avait conçue Pierre Massé et telle que Roger Guesnerie en

synthétise l'esprit dans le formule fulgurante suivante : la planification, écrit-il, « visait à obtenir par la concertation et l'étude une image de l'avenir suffisamment optimiste pour être souhaitable et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui engendreraient sa propre réalisation. » [1] On se convaincra aisément que cette formule ne peut trouver sens que dans la métaphysique du temps du projet, dont elle décrit parfaitement la boucle reliant le passé et l'avenir. La coordination s'y réalise sur une *image* de l'avenir capable d'assurer le bouclage entre une production causale de l'avenir et son anticipation autoréalisatrice.

Le paradoxe de la solution catastrophiste au problème des menaces qui pèsent sur l'avenir de l'aventure humaine est maintenant en place. Il s'agit de se coordonner sur un projet négatif qui prend la forme d'un avenir fixe *dont on ne veut pas.* On pourrait songer à transposer la formule de Guesnerie ainsi : « obtenir par la futurologie scientifique et la méditation sur les fins de l'homme une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation », mais cette formulation laisserait échapper un élément essentiel. Une telle entreprise semble en effet entachée d'emblée d'une faute rédhibitoire : l'autocontradiction. Si l'on réussit à éviter l'avenir indésirable, comment peut-on dire qu'on se sera coordonné, *fixé* sur l'avenir en question ? L'aporie reste entière.

Pour dire ce qu'a été ma solution à ce paradoxe, il faudrait entrer dans la technicité d'un développement métaphysique et ce

[1] Roger Guesnerie, *L'Économie de marché,* Dominos, Flammarion, 1996. La formule reflète l'esprit des anticipations rationnelles.

n'est pas le lieu de le faire [1]. Je me contenterai de donner une furtive idée du schéma de ma solution. Elle consiste à faire fond sur l'aléa — mais un p.131 aléa dont la nature et la structure échappent aux catégories traditionnelles du calcul des probabilités.

Il s'agit de voir sur quel type de point fixe se referme, dans ce cas, la boucle qui relie le futur au passé dans le temps du projet. La catastrophe ne peut être ce point fixe, nous le savons : les signaux qu'elle enverrait vers le passé déclencheraient les actions qui empêcheraient que l'avenir catastrophique se réalise. Si l'effet dissuasif de la catastrophe fonctionnait parfaitement, il s'auto-annihilerait. Pour que des signaux venus de l'avenir atteignent le passé sans déclencher cela même qui va annihiler leur source, il faut que subsiste, inscrite dans l'avenir, une *imperfection du bouclage.* J'ai proposé ci-dessus de retourner la formule par laquelle Roger Guesnerie décrit l'ambition ancienne de la planification française, afin de dire ce que pourrait être la maxime d'un catastrophisme rationnel. J'ai ajouté qu'aussitôt exprimée, cette maxime s'abîmait dans l'autoréfutation. Nous voyons maintenant comment nous pourrions l'amender pour lui éviter ce sort indésirable. Cela serait : « obtenir... une image de l'avenir suffisamment catastrophiste pour être repoussante et suffisamment crédible pour déclencher les actions qui empêcheraient sa réalisation, *à un accident près.* »

On peut vouloir quantifier la probabilité de cet accident. Disons que c'est un e, par définition faible ou très faible. L'explication qui précède peut alors se dire de manière ramassée ; c'est parce qu'il y a une probabilité e que la dissuasion ne marche pas, qu'elle

[1] Je me permets de renvoyer le lecteur intéressé à la bibliographie de la note 159 de *Pour un catastrophisme éclairé.*

marche avec une probabilité 1-e. Ce qui pourrait passer pour une tautologie (ce serait évidemment le cas dans la métaphysique du temps de l'histoire) n'en est absolument pas une ici, puisque la proposition précédente n'est pas vraie pour e = 0 [1]. Le fait que la dissuasion ne marche pas avec une probabilité e strictement positive est ce qui permet l'inscription de la catastrophe dans l'avenir, et c'est cette inscription qui rend la dissuasion efficace, *à e près.* Notons qu'il serait tout à fait incorrect de dire que c'est la *possibilité* de l'erreur, avec la probabilité e, qui sauve l'efficacité de la dissuasion — comme si l'erreur et l'absence d'erreur constituaient les deux branches d'une bifurcation. Il n'y a pas de sentiers qui bifurquent dans le temps du projet. L'erreur n'est pas seulement possible, elle est actuelle, inscrite dans le temps — comme un raté de plume, en quelque sorte. En d'autres termes, ce qui a des chances de nous sauver est cela même qui nous menace.

*

DÉBAT

@

MICHEL PORRET : p.133 Je remercie Jean-Pierre Dupuy de cette conférence, qui nous rabat en fin de compte sur le présent et sur la réflexion politique pour l'avenir. Pourriez-vous, avant que nous n'ouvrions le débat, définir en quelques minutes ce que sont les nanotechnologies ?

[1] La discontinuité pour e = 0 suggère qu'il y a ici à l'œuvre comme un principe d'incertitude, ou plutôt d'indétermination. Les probabilités e et 1-e se comportent comme des probabilités en mécanique quantique. Le point fixe doit d'ailleurs ici se penser comme la *superposition* de deux états, l'un qui est l'occurrence accidentelle *et* fatale de la catastrophe, l'autre qui est sa non-occurrence. Je ne peux pas poursuivre ici plus avant cette ligne de réflexion.

JEAN-PIERRE DUPUY : Le mot « nano », qui signifie simplement « nain », désigne en sciences 10^{-9} (dix puissance moins neuf), c'est-à-dire un milliardième. Un nanomètre est un milliardième de mètre. Un atome de silicium fait un dixième de nanomètre, un brin d'ADN fait deux à trois nanomètres. Les nanotechnologies sont un ensemble de techniques qui manipulent la matière, à l'échelle du nanomètre, de façon à lui faire faire ce qu'on veut. Elles traitent la matière comme une sorte de jeu de mécano. C'est un vieux rêve, formé par le physicien Richard Feynman dans les années 1950. Ces technologies ont été rendues possibles, au départ, par l'exploit de deux physiciens suisses du centre de recherche IBM de Zurich, qui ont reçu le prix Nobel pour leur invention, le microscope à effet tunnel. L'effet tunnel est un effet quantique. Le fait qu'un électron ne se trouve pas dans une position donnée avec une vitesse donnée, est l'effet du principe d'indétermination. Et non, comme on le dit souvent, de celui d'incertitude : Heisenberg parle de principe d'indétermination. Ce principe explique ce qu'on appelle l'effet tunnel. Si, dans le vide, on approche ce microscope, qui a une pointe en amiante, à une distance de deux ou trois nanomètres d'une couche de métal, en mécanique classique aucun électron ne devrait circuler entre la plaque de métal et la pointe du microscope ; en mécanique quantique se produit l'effet tunnel, qui fait que des électrons circulent, et qu'il existe par conséquent un courant électrique qu'on peut mesurer. C'est ainsi que le microscope « voit » à l'échelle nanométrique. Non seulement il voit, mais il est capable de soulever tel atome de la couche métallique, de le déplacer et de former, par exemple, des lettres. Les deux chercheurs en question ont écrit sur une plaque de métal les lettres I.B.M.

Autre découverte fondamentale, on a isolé un état cristallin du carbone qu'on ne connaissait pas. On connaissait bien sûr le diamant. Il s'agit d'une molécule faite de soixante atomes de carbone, disposée p.134 sur une sphère et qui a exactement la forme d'un ballon de football — à l'échelle nanométrique bien sûr. Cette forme cristalline du carbone a été appelée *buckyball* ou *fulleren* par référence au visionnaire américain Buckminster Fuller, qui imaginait de mettre les villes sous des géodésiques ayant la même forme. Il se trouve que ces *fulleren* peuvent s'assembler et former ce qu'on appelle des nanotubes de carbone, qui ont des propriétés absolument fantastiques. Ils sont beaucoup plus résistants que l'acier, tout en ayant un poids très inférieur — leur densité est à peu près celle du bois. Et le coût de fabrication est ridiculement faible. Cette découverte a révolutionné la science des matériaux.

Le rêve des nanotechnologies est de produire des nano-engins, qui seront capables non seulement de s'autofabriquer, mais de s'autorépliquer, de s'autocomplexifier, de s'auto-assembler, et de réaliser des choses fantastiques. En thérapie médicale, par exemple, ils seront capables de viser sélectivement des cellules cancéreuses ou sidaïques — alors que les traitements actuels bousillent le patient en même temps que les cellules. C'est extraordinaire. Des centaines de millions de dollars sont déjà dépensés à travers le monde sur ces technologies. Ce qui est absolument effrayant, en revanche, c'est que cette course où les Etats-Unis, l'Europe occidentale, et en Europe occidentale la Suisse, sont très bien placés, mais où la Chine, le Japon et Taïwan sont également très actifs, est aussi, nous le savons tous, une course aux armements. Les nano-armes seront à la bombe d'Hiroshima ou de Nagasaki ce que celles-ci étaient à la fronde.

MICHEL PORRET : Je vous remercie de ces précisions. Avant d'ouvrir le débat, je présente rapidement mes trois collègues présents autour de cette table. Alexis Grinbaum est physicien et philosophe des sciences. Dans les recherches qu'il mène à l'Ecole polytechnique de Paris, il s'intéresse à l'impact des sciences et de la technologie sur la vie humaine. Nicolas Levrat est professeur de droit européen et international à l'Université de Genève. Il prépare un ouvrage sur l'Europe des collectivités territoriales. Miguel Norambuena, chilien, est directeur du centre psychosocial Le Raccard, poète et auteur de deux ouvrages sur l'expérience de résidence, basés sur des positions tirées de Deleuze et Guattari. Il prépare un film sur ce qui anime sa recherche, à savoir la résidence d'urgence. Je leur propose de réagir à chaud.

Il me semble que deux thématiques ressortent des exposés. Il y a d'abord la thématique de la ville et du chaos urbain, et celle du rapport $_{p.135}$ entre le présent et le futur autour de la théorie des catastrophes : comment construire quelque chose pour éviter des scénarios qui paraissent de plus en plus probables ? J'aimerais que les questions se concentrent, non sur des questions biographiques ou identitaires, mais sur ces deux thématiques — la ville et le risque scientifique.

MIGUEL NORAMBUENA : Vous nous avez expliqué, Jean-Pierre Dupuy, comment se faisait le passage du temps historique à celui du projet, du passé à l'avenir, sans prendre en compte le présent. Le moment présent, le *hic et nunc,* vous l'avez dit, reste d'une certaine manière un déni de la culture occidentale. Comment peut-on faire ce saut sans conceptualiser le présent ?

JEAN-PIERRE DUPUY : Ces questions sont difficiles à conceptualiser. Ce que j'appelle le temps du projet, nie le temps. C'est le présent. D'une certaine manière, je n'ai pas besoin du présent, puisque le présent, c'est le passé par rapport à l'avenir, et c'est l'avenir du passé. Je parle bien sûr dans le seul cadre de mon travail. Les choses changent si on parle, par exemple, du *kairos,* qui est hors du temps. Mais dans mon travail, le temps du projet est une négation du temps. Ici, je songe à Borges, qui a écrit au moins vingt-cinq réfutations du temps. Einstein lui-même pensait que le temps était une illusion. Je suis influencé par des gens comme Ilya Prigogine ou Henri Atlan, ici présent, ou encore par Henri Bergson — je vois le temps de l'histoire comme surgissement du radicalement nouveau. Par rapport aux problèmes éthiques que nous nous posons maintenant devant ce que j'appelle la catastrophe, je conçois un temps figé dans un éternel présent, où le passé et l'avenir ne sont que des illusions, puisqu'ils se codéterminent. Le présent est donc bien intégré dans ma démarche. C'est ce que j'appelle le temps du projet. Une sorte d'éternel présent.

MICHEL PORRET : Un point moins métaphysique m'a beaucoup frappé en vous écoutant, comme d'ailleurs en lisant votre livre : c'est finalement l'impuissance des experts. Vous appartenez tous à des cultures académiques, vous travaillez dans des institutions, des instituts dotés de crédits publics. Vous êtes proches du Prince. Vous vous trouvez aux endroits stratégiques, près des centres de décision. Et en vous écoutant, on a $_{p.136}$ cette affreuse impression qu'on est confronté à une impuissance totale de l'expertise. Les gens qui lisent les journaux, qui se tiennent au courant, qui s'informent dans le supplément scientifique du *Monde* et regardent

telle ou telle revue sur la nature, savent que toute une série de problèmes nous attendent. Et pourtant, on a l'impression que les détenteurs du savoir sur ce type de problématique ont une incapacité immense à communiquer, à faire comprendre aux politiques et aux responsables économiques l'imminence ou la probabilité plus ou moins forte de ce type de catastrophe. Comment expliquez-vous qu'on en soit arrivé à une telle dichotomie entre une connaissance très forte du côté de l'expertise et une impuissance complète à en tirer les conséquences pratiques.

J'ai une hypothèse sur cette question. Je m'intéresse un peu à l'histoire de l'expertise depuis la fin du XVIIIe siècle. L'expertise a sans cesse fonctionné autour de l'incertitude. Sommes-nous confrontés à une trop grande marge d'incertitude par rapport à l'expertise, ou y a-t-il un autre type d'explication ?

JEAN-PIERRE DUPUY : Il faut distinguer entre les acteurs. Parlons d'abord des experts. Je ne crois pas du tout que leur problème soit l'incertitude. Je l'ai dit dans mon livre, je prends comme cible le principe de précaution. Non parce que je suis contre le fait de prendre des précautions, mais parce qu'il repose précisément sur cette prémisse que ce qui nous empêche de prendre conscience et d'agir, c'est l'incertitude. Bien sûr, il y a de l'incertitude sur certains paramètres. Mais sur d'autres il n'y en a aucune. Prenons l'exemple du réchauffement climatique. On ne sait pas si les gaz à effet de serre actuellement présents dans l'atmosphère vont produire d'ici à la fin du XXIe siècle une augmentation moyenne de la température du globe de 2,5 degrés ou de 5,5 degrés. La différence paraît faible. En fait, c'est la

différence qui sépare un bobo au menton d'un coup mortel sur le crâne. On ne sait pas. Il y a incertitude. Mais ce qu'on sait, c'est que si des puissances comme la Chine, l'Inde ou le Brésil se développent selon notre mode de développement et notre mode de vie, il n'y aura plus d'incertitude. Les experts du fameux IPCC, *International Pannel of Climate Change,* regroupant les plus grands météorologues et les plus grands climatologues du monde, se sont refusés à chiffrer ce qui se passerait s'il y avait un delta de gaz à effet de serre provenant du développement de ces pays. Les augmentations de température dont je parle sont mesurées sur la base des gaz à effet de serre actuellement présents dans l'atmosphère. Il n'y $_{p.137}$ a donc pas d'incertitude sur ce point. En d'autres termes, ce n'est pas l'incertitude qui est la cause de l'absence de prise de conscience et de l'inaction.

J'en reviens à votre question. Il ne faut pas faire des experts des boucs émissaires. Si je prends le cas français, je constate que les experts, ce sont les corps techniques de l'Etat. Napoléon a doté la France du corps des Mines, du corps des Ponts et chaussées, etc. ; plus tard est venu le corps des Télécom, etc. Les experts, ce sont ces corps. Or ils savent tout ce que je viens de dire. Et ils ne gardent pas le savoir pour eux. Ils s'interdisent simplement, parce que ce n'est pas leur éthique et parce que, comme ils disent, ils ne veulent pas créer la panique, de s'adresser directement à l'opinion publique. Vous ne verrez jamais un représentant de ces corps à la télévision. Ils s'adressent aux politiques. Le problème, c'est que le politique a quatre ou cinq ans devant lui. Il est myope dans le temps et dans l'espace. Il pense dans le cadre des frontières de la nation et dans le laps de temps de quatre ans. Or il s'agit de problèmes qui touchent toute la planète, et qui sont à dix, vingt ou

trente ans. Donc le politique ne fait rien. Il range le dossier dans son tiroir. En d'autres termes, ce ne sont pas les experts qui sont le problème. Ils savent et le disent. Mais ils le disent aux politiques.

Il y a en revanche un problème du côté des scientifiques. Ils ont une énorme part de responsabilité. J'ai dit tout à l'heure, en passant, que ce qui me choque le plus, dans leur irresponsabilité, c'est le double langage qu'ils tiennent. On vous dit, par exemple, que les OGN, à savoir le génie génétique appliqué aux plantes, va résoudre le problème de la famine dans le monde. Mais on vous dit par ailleurs que l'ADN est une molécule comme une autre, qui n'est même pas vivante. Donc d'un côté on va faire des choses extraordinaires, et de l'autre la science va continuer son petit bonhomme de chemin, sans rien d'exceptionnel. De même pour les nanotechnologies. Quand il s'agit de vendre le produit on vous promet tout, le bien-être, la paix mondiale, la guérison de toutes les maladies, etc. Tout ceci figure dans le rapport américain sur les nanotechnologies. Je n'invente rien. Mais lorsque certains disent qu'il faut faire attention, qu'il y a des risques extraordinaires, ils font machine arrière. Le dernier roman de Michael Crichton, auteur de *Jurassic Park,* qui s'intitule *Proie,* va paraître la semaine prochaine en français. Crichton y décrit un monde dans lequel des nuages de nanoparticules forment des systèmes auto-organisés, supravivants en quelque sorte, s'auto-assemblent, s'autocomplexifient et se reproduisent. Ils se nourrissent de p.138 carbone. Où trouvent-ils le carbone ? — Dans l'écosphère, naturellement, et en particulier dans les êtres vivants que nous sommes. Donc ils dévorent tout. Ce risque a reçu un nom dans la littérature scientifique ; c'est le *greygoo* — « goo » désigne en anglais une sorte de matière visqueuse et puante qui sort de la

bouche des Martiens. On peut appeler cela le risque d'écophagie globale. Ces bêtes mangent l'écosystème. Ce livre a eu un succès fou aux Etats-Unis. Le problème est le suivant : les scientifiques disent qu'on va avoir des effets bénéfiques extraordinaires ; du même coup, ils donnent des verges aux critiques, qui leur disent qu'il va nécessairement y avoir des risques inimaginables. Et à ce moment-là, les scientifiques se rétractent et rétorquent que ce n'est que de la physique ou de la chimie très ordinaires. Ils tiennent donc un double langage, et ce double langage, je le dis fermement, est devenu tout à fait inacceptable.

NICOLAS LEVRAT : Je suis content que nous soyons venus sur le terrain du politique. Il ne concerne peut-être pas directement la question des limites de l'humain, mais certainement celle des limites de l'organisation que s'est donnée l'humain. Je ne suis pas tout à fait d'accord avec la conception urbanistique d'Olivier Mongin. Je crois que la ville est organique. Les descriptions que nous donnait Lévi-Strauss, malgré la répulsion qu'elles peuvent susciter, correspondent à une réalité. La ville existe, la ville croît. On ne peut pas imaginer des villes qui seraient entièrement organisées et pensées. Les villes se développent. Cela donne un paradoxe. La ville est certainement le cœur du territoire et des enjeux politiques. Mais elle n'est pas un territoire politique. Ce dernier, c'est la commune, la région, mais rarement la ville. On en a eu un exemple récemment à Paris, où il était question de construire un tramway qui aille au-delà de la limite politique de la ville. Il n'y a pas d'autorité politique adéquate. Ici à Genève, notre ville c'est aussi Annemasse ou le district de Nyon. Et on n'a pas le niveau politique qui permettrait de prendre des décisions par rapport à cet ensemble organique.

Pour ce qui est du politique et à un niveau tout à fait différent, vous avez dit à propos des experts, Monsieur Dupuy, que nous ne nous rebellons pas devant les prophètes du type « Bison futé », sinon de temps en temps, en tant qu'électeurs. Ce système politique, où nous sommes parfois électeurs — si tout va bien —, est fondé sur un système contractualiste, ce fameux contrat social que vous avez décrit en écartant les limites que la théorie de Rawls lui assignait. Il ne s'applique p.139 pas dans le modèle sur lequel vous vous fondez, et qui inclut l'éventualité d'une autodestruction. C'est le modèle des armes de destruction massive. On en a actuellement une réalisation intéressante. Dans une société internationale dominée par l'existence bipolaire de ce risque de destruction, il n'y avait pas de politique internationale. Cette bipolarité bloquait tout. Aujourd'hui, on voit émerger une politique internationale, qu'illustre le conflit entre la France et les Etats-Unis. On rentre dans le champ du politique. Quel fondement politique concevez-vous pour un tel système, qui serait fondé sur la possibilité de la catastrophe et qui serait le temps du projet ?

OLIVIER MONGIN : J'aimerais rebondir sur la question des experts et de la politique. Je crois que c'est l'un des problèmes de l'après-11 septembre, avec la conscience non seulement des nouvelles technologies, mais des acteurs qui sont susceptibles de les utiliser comme des armes. Cette question doit être renvoyée aux politiques. Pour ma part, je ne suis pas sûr qu'on puisse dire qu'on n'a pas rendu crédible la catastrophe possible, à partir de cette question du terrorisme. Il y a plutôt une surcharge à propos de ce que peut être le terrorisme, qui pose une vraie question en rapport avec tout ce qui a été dit sur les nouvelles armes. Les politiques sont pris dans une contradiction qu'on voit très bien —

et là je rejoins les politiques des villes en direction du sécuritaire. Ils rendent crédible une menace qui sera de plus en plus terrible, parce que le terrorisme est une menace qui ne peut pas être déterminée. Ils mènent donc une politique antiterroriste dont on voit les contradictions dans les débats sur les incohérences de la doctrine stratégique américaine ou de la doctrine sécuritaire. Je pense que la question du terrorisme, dans le contexte d'après le 11 septembre, fait bouger beaucoup de choses dans le rapport entre politique et expertise.

Le paradoxe, je crois, tient à ce que le politique surcharge la question du terrorisme, en même temps que se pose à lui la question de savoir jusqu'où il peut rendre crédible la menace. Il faut ensuite aller le chercher sur le terrain, où il mène une politique antiterroriste. Sur ce plan, on a des éléments de discussion. Je dis cela parce que le problème des nouvelles technologies n'est pas dissociable de celui des nouveaux acteurs qui sont susceptibles de provoquer des types de violence qui n'ont rien à voir avec celles du contexte de la dissuasion nucléaire. On peut d'ailleurs se demander si la dissuasion nucléaire n'a pas fonctionné, à sa manière, même si on en a fait la critique. Le système de non-guerre et de dissuasion nucléaire, avec une menace $_{p.140}$ crédible, n'a pas si mal fonctionné. La question, dans le contexte de l'après-11 septembre, est de savoir si la menace terroriste, qui n'est pas *stricto sensu* politique, ne complique pas énormément les rapports entre le politique et l'expertise.

JEAN-PIERRE DUPUY : J'accepte volontiers ton interrogation critique. Je crois que le terrorisme montre bien que les gouvernements sont conscients des catastrophes. J'ai passé trois

mois en Californie le printemps dernier. Cette société — que j'aime pourtant — est devenue invivable. Elle a peur. La force du terrorisme est qu'il produit de la peur. Il y a chaque année plus de morts dans les accidents de la route qu'il n'y en a eus dans les *Twin Towers.* Mais les accidents de la route ne produisent pas de peur. Alors qu'aujourd'hui les Américains ont peur, et que nous-mêmes devrions avoir peur.

Mais je ne parlais pas de ce type de peur, qui existe et qui fait que ce type de catastrophe est crédible. Je parle de quelque chose qui fait, au contraire, que nous n'avons pas peur. Le problème que je vois, c'est que nous n'avons pas peur. Dans d'autres travaux, j'ai distingué la peur de la panique. Je crois que le type de peur que produit le terrorisme, c'est la panique. Ce sont des phénomènes de totalisation qui font qu'une société se tétanise, en quelque sorte, et du coup ne réfléchit plus et fait n'importe quoi — ce qui est le cas de l'Amérique aujourd'hui. La peur, au sens où Hans Jonas l'entend quand il parle de l'heuristique de la peur, est d'une autre nature. C'est une peur qui nous fait comprendre que nous tenons à certaines choses. La solution de Jonas, que j'ai reprise pour en faire autre chose, c'est de partir de la constatation que nous n'avons pas peur des catastrophes dont je parle. Tout le problème est de faire en sorte que nous en ayons peur sans entrer en panique. Une sorte de peur simulée, produisant les émotions que nous ressentirons si la catastrophe se produit. Simuler la peur, c'est en tirer les bénéfices sans en avoir les inconvénients tétanisants.

Terrorisme, nouvelles technologies, phénomènes d'environnement : on peut dresser des listes. J'essaie de penser cela en termes de système. J'interprète le 11 septembre et tout ce

qui l'accompagne, non pas en accusant l'Islam mais en parlant de la circulation du ressentiment à l'échelle mondiale. Cette circulation a fondamentalement montré que notre mode de développement n'est universalisable ni dans le temps ni dans l'espace. Dès lors, de deux choses l'une : soit on s'y tient, et alors on doit s'isoler. Dans cette hypothèse, il est évident que $_{p.141}$ ça va taper. Soit on essaie de trouver autre chose. Par rapport à tout cela, je vois que dans le système, les nouvelles technologies deviennent un enjeu et sont soumises à une sorte de course — course aux armements, course industrielle, économique, etc. Un pays ou un continent qui aujourd'hui ne serait pas partant dans la course aux nouvelles technologies, n'existera plus dans vingt ans. Les emplois seront partis ailleurs. Nous n'avons pas le choix. Sauf si nous trouvons autre chose. Donc, je le répète : terrorisme, nouvelles technologies, catastrophes environnementales, etc. constituent un système. Et je crois que les gouvernements ne pensent pas et ne voient pas ce système. Ils ne croient pas en ses effets délétères et catastrophiques.

ALEXIS GRINBAUM : J'aimerais revenir au thème général des limites de l'humain. Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne,* dit que le danger qui est causé par l'action humaine se manifeste dans la relation homme-homme. Pour prendre un exemple simple, s'il y a un accident de la route, ce sont les conducteurs qui sont les participants, et non les voitures. Ce ne sont pas les machines, mais les hommes. Pourquoi cela est-il important ? Parce que du coup il existe un remède, quelque chose qui équilibre le danger, et qui, selon Arendt toujours, est le pardon. Nous avons une capacité de pardonner à celui qui a commis une action dangereuse, et de vivre avec ses effets en ayant pardonné.

On a parlé de nanotechnologies, de nano-engins autoreproductibles et autorassembleurs. La question que je me pose est de savoir si on verra un jour un être qui est parfaitement hors morale entrer dans ce conflit. Ce jour-là, ce ne seront plus les relations homme-homme qui agiront et le danger ne naîtra plus de la relation de deux sujets, mais de la relation homme-nano-engin, de la relation entre un homme et une machine qui n'est pas morale, qui s'autoreproduit et qui, d'une certaine manière, est presque vivante. Dans ce cas, la morale sera-t-elle totalement changée, par rapport à ce qu'elle a été dans le contexte technologique de l'époque précédente ?

JEAN-PIERRE DUPUY : *Condition de l'homme moderne* date de 1958, l'année du lancement du Spoutnik. On connaît la distinction que Hannah Arendt opère entre travail, œuvre et action, l'action constituant l'activité humaine la plus dangereuse, qui ne peut se concevoir qu'à l'intérieur de la limite de la cité. Car l'action déclenche, dans la chaîne des activités $_{p.142}$ humaines, des processus qui n'ont potentiellement pas de fin, et qui peuvent donc dégénérer. Mais Hannah Arendt prévoit déjà, à la fin des années 1950, que le lot de l'humanité va être d'étendre sa faculté d'agir, c'est-à-dire de déclencher des processus, de la cité en direction de la nature. Là-dessus, elle est extrêmement pessimiste. Car on possède un savoir-faire à l'intérieur de la cité. Elle rappelle que le mot *polis* désigne au départ l'enceinte, c'est-à-dire ce qui limite le terrain de la ville. Mais s'il s'agit de la nature, notre maîtrise prend fin.

Sur la question d'une morale qui vaudrait non seulement pour les relations entre les hommes, mais pour les relations entre les hommes et les machines, vous savez qu'il existe déjà sur ce sujet,

en philosophie morale, une énorme littérature, qui est d'origine essentiellement américaine. Ces réflexions sont inspirées par la science-fiction. Vous savez que Arthur Clarke, le scénariste de Stanley Kubrick pour *2001 : l'Odyssée de l'espace,* a mis sur pied une sorte de charte des droits, responsabilités et devoirs des hommes envers les machines intelligentes. Par ailleurs, des philosophes de la morale extrêmement sérieux travaillent sur cette question. Bien sûr, on pourrait dire que c'est fou. Mais c'était inévitable, parce qu'une bonne partie de la philosophie morale a déjà été mécanisée. Le sujet mériterait un long développement. Je préciserai seulement qu'il existe un courant très important dans la philosophie morale anglo-américaine, qui s'appelle le « hobbesisme » moral, qui reprend la morale mais non la politique de Hobbes. Il s'agit de voir si peuvent émerger spontanément, par une évolution naturelle, des normes régissant les relations entre les êtres. On dira bien sûr qu'il s'agit des êtres humains. Eh bien non : dans cette philosophie morale, les êtres en question, qui sont censés représenter des humains, sont des programmes d'ordinateur — du type *tit for tat :* si je reçois un coup, j'en donne un. Depuis vingt ans, la philosophie morale américaine s'est donc pensée dans un monde de mécanismes et de machines. L'étape qui consiste à passer des hommes à de vraies machines n'est qu'un pas de plus dans une évolution déjà en cours.

MICHEL PORRET : Je passe maintenant la parole au public, en priant les intervenants de formuler leurs questions de manière précise, et de les faire porter sur le contenu même des communications.

MARK HUNYADI : $_{p.143}$ Si je comprends bien, Jean-Pierre Dupuy,

vous avez essayé, dans votre exposé comme dans votre livre, d'affronter et de résoudre un problème que Jonas, lui, n'a ni affronté ni résolu, celui de la motivation que nous pouvons avoir à agir par rapport à une situation future. Qu'est-ce qui nous pousse à agir ? Dans le domaine du catastrophisme, il y a une différence entre Jonas et vous. Pour lui, l'heuristique de la peur est un véritable instrument de connaissance, alors que pour vous elle se décrirait plutôt comme un levier de l'action, comme un instrument qui peut inciter à agir par rapport à une situation future.

Ma question est la suivante : je ne vois toujours pas très bien, malgré l'admiration que j'ai pour vos travaux, en quoi une peur simulée ou une catastrophe simulée, précisément parce qu'elle est simulée, pourrait motiver les acteurs sociaux plus qu'elle ne le fait aujourd'hui. Je ne vois pas bien comment cette boucle du temps du projet pourrait vraiment motiver les gens, puisque c'est une peur simulée. A moins que — c'est une suggestion que je fais — ce temps du projet se constitue à l'insu des acteurs sociaux. Qu'on ne leur dise pas que c'est une simulation. Mais si on le fait à l'insu des acteurs sociaux, alors on retombe dans la logique de la prévention, que vous vouliez éviter.

JEAN-PIERRE DUPUY : La question est complexe. Je l'ai abordée trop brièvement. Je pense que toutes ces questions doivent être traitées, et si possible réglées au plan politique. J'ai simplement inversé la hiérarchie des urgences. Il ne peut pas y avoir d'action politique s'il n'y a pas d'abord une éthique adaptée à notre situation. Or j'ai essayé de montrer que les ressources de la philosophie morale, aujourd'hui, sont parfaitement insuffisantes. J'ajoute qu'il n'y a pas d'éthique sans une révolution

métaphysique. Il est donc évident qu'en termes d'urgence de l'action, la politique prime sur l'éthique et l'éthique prime sur la philosophie. Mais je renverse la hiérarchie, car si on commence par la politique on reproduira les bons vieux errements. Et si on commence par l'éthique, on ne s'en sortira pas, parce que les éthiques dont nous disposons ne sont absolument pas adaptées à la situation — j'ai essayé de le montrer à propos du « conséquentialisme ». Il faut donc attaquer la question philosophique, en particulier celle de la temporalité.

Au fond, toute ma construction aboutit à une réponse à votre question, qui est si générale qu'on ne voit pas comment la transcrire p.144 en termes politiques, ni même éthiques. Elle est beaucoup trop abstraite, trop générale. La condition nécessaire et *sine qua non* pour que se produise une prise de conscience et que nous acquérions une motivation à agir, c'est que nous imaginions que la catastrophe revêt la forme à la fois d'un destin et d'un accident. Cette forme, qu'il est évidemment difficile de construire philosophiquement, est néanmoins présente depuis que l'humanité réfléchit sur elle-même. C'est la forme tragique par excellence. Le rendez-vous tragique a toujours ce double aspect : c'est un destin qui s'accomplit, et en même temps c'est un hasard, un accident. C'est ce que j'ai essayé de fonder. Nous devons nous convaincre que la catastrophe dont je parle, la catastrophe générique, est inscrite dans notre avenir comme un destin, mais que, si nous réussissons notre coup, la probabilité qu'elle se produise devient très faible, et relève de l'accident. Ceci constitue, je le répète, une condition nécessaire, mais non suffisante.

Je n'ai pas inventé cette solution. Je l'ai trouvée dans le débat sur la dissuasion nucléaire. La situation M.A.D., *Mutually Assured*

Destruction, dans laquelle les deux puissances nucléaires qui se font face sont dans un rapport tel que celle qui ouvre le feu se suicide. Le premier qui tire se suicide, donc il ne tire pas. Les choses se passent comme dans les films de John Woo, où les deux ennemis braquent chacun un revolver sur la tempe de l'autre : le premier qui appuie sur la gâchette est mort. La situation M.A.D., c'est exactement cela. Cette situation s'est mise en place à partir du moment où l'Union soviétique a acquis, non la bombe A, mais la bombe H, en 1954 sauf erreur. Ce n'est qu'en 1970 environ que les théoriciens de la dissuasion ont fait la théorie de cette situation. Les esprits les plus brillants du siècle, comme Bertrand Russell, n'y étaient pas parvenus. Un mathématicien fameux était même partisan d'une première attaque définitive, c'est-à-dire de la liquidation de l'URSS. *M.A.D.* a été mise en place avant qu'on en fasse la théorie. Et lorsqu'on en a enfin fait la théorie, c'est exactement dans les termes que je propose, et qui consistent à dire : si *M.A.D.* marche, ce n'est pas parce qu'il y a un jeu entre les intentions dissuasives. Car il a été reconnu très tôt que l'intention dissuasive n'est pas crédible. L'acte de parole qui consiste à dire : « Si tu m'attaques, je te liquide », n'est pas crédible, parce que celui qui ferait cela se liquiderait lui-même. Tant qu'on pensait en termes d'intention dissuasive, on ne comprenait pas comment *M.A.D.* marchait. Quelqu'un a eu le génie, au début des années 1970, de comprendre qu'il fallait totalement éliminer le concept d'intention, et de dire que si ça marche, ce n'est pas du tout parce qu'on a $_{p.145}$ l'intention de faire quoi que ce soit, mais que c'est simplement parce que les arsenaux nucléaires sont là et se font face. Ils existent et c'est tout. C'est ce qu'on a appelé la doctrine de la dissuasion

existentielle : ça marche, non parce qu'il y a des intentions, mais parce qu'il y a une probabilité d'accident.

Mais attention : cette probabilité d'accident n'est pas celle que Richard Nixon a appelée la théorie du *mad man,* la théorie du fou, qui consiste à feindre stratégiquement la folie pour que l'autre se tienne à carreau. Nixon disait à son conseiller : « Va dire aux Nord-Vietnamiens que je suis devenu fou et que je suis prêt à appuyer sur le bouton, et tu verras que dans une semaine ils seront à Paris pour demander la paix ». C'est la théorie du *mad man.* Aucun stratège n'a jamais pris cette théorie au sérieux, parce que feindre la folie, c'est encore un acte intentionnel. Il n'est pas crédible. La seule manière d'agir est de faire en sorte que l'accident soit considéré à la fois comme de probabilité très faible et comme un destin. Ce sont donc les théoriciens de la dissuasion nucléaire existentielle qui ont pensé comment *M.A.D.* marche simultanément en termes de destin et d'accident. Si l'on admet avec Olivier Mongin que *M.A.D.* a marché, c'est précisément parce qu'a été mis en place, sans qu'on le sache au début, un système qui fonctionnait selon les principes métaphysiques que j'ai essayé de dégager.

PHILIPPE PETIT : J'aimerais revenir sur la question de la mixité sociale appliquée à la ville. En gros, c'est la question de savoir comment éviter la ghettoïsation et la ségrégation. Olivier Mongin a cité Baudelaire. Il y a aussi Zola et ce beau passage de *L'Assommoir* où l'on voit que Gervaise, qui habite La Chapelle, est excentrée par rapport à la ville. L'année dernière est paru un livre d'Eric Hazan, *L'Invention de Paris,* qui reprend cette image de l'excentration. Les villes se renouvellent en s'excentrant. C'est la

question de l'espace, mais c'est aussi celle de la réappropriation du temps et de l'histoire, qui est beaucoup plus compliquée. Après la série des *Rougon-Macquart,* Zola a écrit trois livres sur la ville. Il croyait possible de régénérer la ville.

Sur la question de la mixité sociale, on a aujourd'hui, en France, une loi qui impose 20 % de logements sociaux dans tous les quartiers de toutes les villes. On sait que cette loi n'est pas appliquée. Les seuls endroits où la mixité sociale, voire le mélange ethnique sont imposés, ce sont les HLM. On y est passé d'un taux de 7 % dans les années 1960 à un taux de 14, voire 20 % dans certaines cités. Ma question $_{p.146}$ est de savoir comment articuler les dynamiques économiques. Si on fait un numéro du *Nouvel Observateur* avec une grande maison immobilière, pas de problème : on vend. Mais si un numéro du même *Nouvel Observateur* annonce la mise sur le marché de logements sociaux avec 30 % de mixité sociale, on ne vendra pas. Comment articuler ces dynamiques avec la décision politique ? Faut-il imposer la mixité sociale ? Si elle ne se fait pas, on peut rêver d'une France d'Ancien Régime, qui est celle de Fumaroli et qui est effectivement crédible — cet état des mœurs où, dans l'Ancien Régime, les classes se mélangeaient naturellement. Mais si elles ne se mélangent plus naturellement, elles se ségréguent et se ghettoïsent. Comment faire ?

OLIVIER MONGIN : J'ai un peu répondu à cette question tout à l'heure, à propos de la ségrégation. Je crois qu'on évoque de nouveau, ici, la question de savoir ce que peut dire le politique dans le contexte actuel. Un parti de gauche peut-il constater que la mixité sociale aboutit à un certain nombre d'impasses, et en même

temps admettre qu'il faut prendre des décisions ? Ces partis ne le font pas. Ils ne décrivent pas la crise de la mixité sociale, ils ne rendent pas crédible le problème de la mixité sociale. Je pense qu'il y a là un problème d'énonciation qui est aussi un problème de crédibilité.

J'aimerais poser une question à Jean-Pierre Dupuy sur le problème de la catastrophe. Il me semble qu'on demande aux politiques d'y répondre, et qu'en même temps on fait comme si pour nous, Européens, le XXe siècle politique n'avait pas été le siècle des catastrophes. Pour beaucoup de gens, les catastrophes sont derrière nous. Pour eux, l'impensable, l'inhumanité sont de toute façon inscrits dans l'histoire. Je pose donc ma question : si la catastrophe est déjà derrière nous, sous la forme des deux totalitarismes, pourquoi cela ne contribue-t-il pas à rendre crédibles les catastrophes futures ? Est-ce parce qu'elles ne sont pas du même type ? La catastrophe du XXe siècle est radicalement politique — c'est pour cette raison d'ailleurs que le politique se tait et continuera à se taire. Mais ma position est peut-être un peu sceptique.

QUESTION : Je suis mathématicien et philosophe. J'aimerais dire deux mots à propos de la remarque de Michel Porret concernant l'incapacité des experts à prévenir les scénarios-catastrophes. Nous connaissons tous $_{p.147}$ l'humiliation cosmologique introduite par Copernic, puis l'humiliation biologique amenée par Darwin, enfin l'humiliation narcissique provoquée par Freud. Moins connue est l'humiliation que je qualifierais de cognitive, qui consiste à se rendre compte — ce qui est plus facile à partir du moment où nos artefacts sont de plus en plus répandus et où ce savoir se propage

collectivement — que l'intelligence est en fait collective, et qu'au niveau individuel il est difficile de la maîtriser. Il se produit même un phénomène concomitant qui est encore plus grave : on observe que se produit de plus en plus une sorte d'impédance cognitive, qui freine la capacité de réagir de manière adéquate à ce que nous offrent l'univers des artefacts et les possibilités amplifiées d'intervention dans le monde physique. Même si Jean-Pierre Dupuy propose une solution très ingénieuse, on peut être pessimiste sur la possibilité de la réaliser. Car il faudrait pour cela identifier les points d'action collectifs. Par exemple, il faudrait faire en sorte que l'ensemble des leviers économiques qui poussent à la production des nanotechnologies soient freinés et que des moratoires puissent être imposés.

Cela m'amène à poser à Jean-Pierre Dupuy la question suivante : vous avez introduit votre concept en maintenant le terme de catastrophe, tout en parlant aussi de singularité. Personnellement, je préférerais ce dernier terme, parce qu'il est beaucoup moins connoté négativement et parce qu'il montre que la singularité, au sens mathématique, nous pose devant un inconnaissable au-delà de la singularité. Certains auteurs ont essayé d'entrevoir philosophiquement ce qu'il pouvait y avoir. Une partie d'entre eux ont entrevu une accélération inouïe de l'intelligence, qui interviendrait et au-delà de laquelle on aurait — ce sont des spéculations et je n'invente rien — une sorte de front d'onde informationnelle qui se déplacerait dans l'Univers à la vitesse de la lumière. Pour être plus compréhensible, je dirai qu'entre une telle vision et notre réalité, existe ce que l'un des créateurs de ce qui devrait être, à terme, le premier cerveau artificiel, appelle des « artilects » — contraction de *artificial*

intellect. Toute une jurisprudence des artilects est en cours de constitution.

La question que je me pose est de savoir s'il faut ou non considérer de manière négative cette possibilité de transcender les limites humaines, à travers la définition d'organismes prodigieusement plus évolués que nous, qui seraient de moins en moins humains, qui peut-être proviendraient de nous, ou qui seraient les produits d'une hybridation entre la machine et nous, ou encore qui seraient synthétiques, voire pourraient ne pas être fondés sur le carbone. D'où la question $_{p.148}$ ultime : cela est peut-être déjà arrivé dans l'Univers. Mais alors, pourquoi n'en éprouvons-nous pas les effets ? Certains auteurs répondent que ces artilects ne peuvent pas plus communiquer avec nous que nous-mêmes ne pouvons communiquer avec une pierre.

JEAN-PIERRE DUPUY : Je connais bien les travaux auxquels vous faites référence. C'est la théorie du *spike,* du pic, c'est-à-dire l'idée, sur laquelle beaucoup de penseurs américains travaillent, que l'accélération technique et scientifique est telle, est à tel point surexponentielle, qu'en fait se dessine une asymptote verticale qui fait qu'il doit y avoir un moment de singularité, dans l'avenir, au delà duquel on entrera dans autre chose. Votre question porte, si j'ai bien compris, sur le fait que les gens qui posent la singularité dans ces termes n'y pensent pas en termes négatifs, en termes de catastrophe.

Il y a énormément de choses à répondre à cela. L'initiative dite « sur les nanotechnologies » a été lancée par le président Clinton. Un épais rapport a formulé le programme pour les dix ans à venir. Si vous cherchez à en savoir plus sur l'un de ses deux auteurs, un

certain Bainbridge, vous constaterez qu'il n'est pas un spécialiste d'une quelconque science « dure », mais un sociologue, et que par ailleurs il fait partie d'une secte qui s'appelle la secte des « transhumaniens » — nous sommes en plein dans notre sujet. Ce sont des gens qui travaillent à rapprocher le moment où les humains, avec tous leurs défauts, seront remplacés par des hybrides ou des machines. J'ai lu des textes non officiels de ce Bainbridge. Il y dit que nous allons trouver sur notre chemin les institutions établies, en particulier les religions. Et il en appelle quasiment à la rébellion armée. Cet honorable membre de la National Science Foundation, qui est à l'initiative de son rapport, est donc prêt à se battre les armes à la main pour faire advenir le plus vite possible la singularité en question. Si on me demande mon opinion là-dessus, je dirai que j'ai quelques réserves...

HENRI ATLAN : J'aimerais dire à Jean-Pierre Dupuy mon admiration pour la clarté avec laquelle il fait passer des idées sur une façon véritablement nouvelle de penser, en même temps que le regret que me font éprouver les questions qui lui sont posées : visiblement, il faudra encore beaucoup de séances comme celle-ci pour avancer un tout petit peu. Ceci devrait peut-être t'amener à modifier le plan de ton exposé, et à $_{p.149}$ commencer par la fin, c'est-à-dire par l'essentiel, à savoir la suspension de la temporalité, ou l'intemporalité ou encore, pour parler comme Spinoza, l'éternité.

J'aimerais poser une question sur un point de ton exposé qui me paraît fondamental. La recherche actuelle des savants viserait, non plus la maîtrise, mais au contraire la fabrication de choses, d'objets, d'êtres qui nous surprendraient, et dont nous n'aurions

plus la maîtrise. Ceci, parce qu'ils seraient capables de produire du radicalement nouveau. En effet, l'intelligence artificielle, l'auto-organisation, tout cela va dans ce sens. Mais le radicalement nouveau n'est-il pas tel, seulement, dans le temps de l'histoire ? Dans le temps du projet, il n'y a pas de radicalement nouveau. Il est déjà là. Simplement, nous ne le connaissons pas, parce que nous ne pouvons pas faire autrement que nous situer dans le temps de l'histoire. Mais si nous avons la possibilité de nous situer dans le temps du projet, c'est-à-dire dans l'intemporel, alors il n'y a plus de radicalement nouveau. Du coup, la compréhension des mécanismes par lesquels du radicalement nouveau apparaît dans le temps de l'histoire n'est-elle pas, précisément, la véritable maîtrise, dans la mesure où elle tient compte de ce que nous ignorons quand nous nous situons dans le temps de l'histoire ?

JEAN-PIERRE DUPUY : Oui, absolument. C'est exactement cela. C'est une suggestion très claire et très intéressante. J'ajouterai seulement que ce sont là des constructions intellectuelles. Il ne s'agit pas de dire ici quelle est la véritable nature du temps. Je ne me risquerais en tout cas pas à prétendre cela. Mais je crois que s'il n'y avait pas d'humains, seul le temps de l'histoire existerait. C'est avec l'humanité que quelque chose comme le temps du projet apparaît.

HENRI ATLAN : Je penserais plutôt le contraire : c'est l'humain qui introduit le temps de l'histoire. C'est l'expérience subjective de l'intentionnalité qui introduit le temps de l'histoire.

JEAN-PIERRE DUPUY : Non. Car il y a du radicalement nouveau dans la nature non humaine. Mais c'est là un nouveau sujet de

discussion. Soit nous entrons vraiment en matière, soit il vaut mieux que nous nous en tenions là.

MICHEL PORRET : p.150 Je crois qu'il est effectivement temps de nous arrêter. Je remercie le public de sa patience et de son écoute attentive de ces deux riches communications, qui sont au cœur du thème de ces Rencontres.

@

LA VIE HUMAINE ET LA FRAGILITÉ DES RAISONS [1]

INTRODUCTION

par Patrizia Lombardo
professeur à l'Université de Genève

@

p.151 J'aimerais dire deux mots à propos du film magnifique de Iosif Pasternak, *Goulag : le temps de l'eau,* que certains d'entre nous viennent de voir. Ce film constitue une très belle démonstration de ce que peut être le rapport entre le contenu et la forme, du fait du contraste entre l'évocation de l'expérience terrible du Goulag et la beauté absolument ineffable des images. Il montre qu'un regard dénué de tout préjugé est possible.

Nous sommes proches de la fin de ces Rencontres. Je pense que nous avons tous constaté, à travers la diversité des présentations et interventions, qu'il y a des regards, des attitudes, je dirais même des humeurs différentes dans la manière de traiter le thème des limites de l'humain. On peut surtout distinguer, selon les interventions, une humeur pessimiste et une humeur optimiste. On pourrait aussi dire, comme le faisait Robert Musil, que l'important n'est pas la distinction entre optimisme et pessimisme, mais entre l'optimisme pessimiste et le pessimisme optimiste. On a aussi vu se dessiner deux lignes de pensée, deux visions. L'une, scientifique, est sensible à la beauté de la science pure. Je pense à la conférence de Roland Omnès, qui nous a menés de manière

[1] Le 26 septembre 2003.

simple et accessible à l'intérieur de la brillance cristalline des chiffres. L'autre, philosophique, a marqué une tendance à un catastrophisme et à un pessimisme éclairés. Je pense bien sûr à Jean-Pierre Dupuy, pour qui la conscience de l'imminence de la catastrophe, qu'elle soit urbaine, écologique ou politique, constitue le tragique humain, qui a toujours existé et qui noue la p.152 nécessité et le hasard. J'ai beaucoup aimé, dans la conférence de Jean-Pierre Dupuy, la manière dont la littérature s'alliait à la réflexion philosophique, et le fait que Borges l'ait accompagnée.

Nous avons entendu beaucoup de choses. Il a été répété, entre autres, que les mots sont insuffisants, sont pauvres, incapables de dire les lois de la nature. C'est vrai. Les mots portent avec eux, pour ainsi dire, la saleté, les contradictions de l'histoire et de la vie humaine. Mais ils peuvent aussi éclairer et aider à penser. Tout le travail de Monique Canto-Sperber vise, précisément, à rendre les mots clairs, à montrer qu'ils peuvent constituer des phrases, des raisonnements, et surtout de bons raisonnements, et donc qu'ils peuvent nous aider à penser et à mieux vivre notre vie politique, sociale et personnelle.

Nous avons aussi beaucoup entendu parler d'éthique — terme peut-être un peu trop utilisé. Il est exemplaire que ces Rencontres arrivent à leur terme en compagnie d'une grande spécialiste de l'éthique et de la philosophie morale. Monique Canto-Sperber va parler ce soir de la fragilité des raisons humaines. Elle nous montre que le premier travail d'un philosophe et d'un être humain qui veut réfléchir dans la réalité des choses, des institutions et de leurs rapports avec les gens, est d'essayer d'éclairer les questions et d'étayer les raisonnements. Elle nous indique, par ses multiples travaux, l'urgence de bien penser. De bien raisonner, avec rigueur

et clarté, sans se figer dans le confort des préjugés ou des bons sentiments.

Monique Canto-Sperber est directrice de recherche au CNRS. Elle a enseigné dans plusieurs universités, en Normandie, en Picardie puis à l'Ecole normale supérieure. Elle est directrice du Centre de recherche en philosophie antique et du Centre Raymond Aron. Elle fait partie du Comité consultatif national d'éthique.

Je voudrais dire un mot sur la force de sa présence dans les institutions les plus différentes. Elle est présente dans les salles de cours, dans les salles de conférence, à la télévision, à la radio. Elle est passée récemment à France-Culture avec Chevènement. Elle a toujours cherché le contact avec le monde politique, pour faire réfléchir les politiciens et les faire penser leurs décisions. Cela me semble extrêmement important. Elle est partout présente, avec sa parole vive et éloquente, qui est la parole philosophique, la parole de Socrate. Mais elle est aussi présente avec ses écrits. Non seulement ses écrits personnels, mais ceux que fait connaître son travail d'éditrice. Elle est indispensable dans les études philosophiques françaises, non seulement pour ses travaux admirables sur Platon, dont elle a traduit et préparé l'édition du *Gorgias,* du *Ménon* et de l'*Euthydème,* mais aussi $_{p.153}$ pour le lien qu'elle a tissé entre la philosophie française et la philosophie anglophone. Elle a remarquablement réussi à rapprocher deux philosophies qui s'étaient continuellement confrontées et éloignées l'une de l'autre.

Je dirai que Monique Canto-Sperber est la personne même des liens, et pas seulement des liens entre l'antique et le moderne. Certains disent qu'elle est passée de la philosophie antique à la philosophie morale. C'est faux : la philosophie morale se trouve

déjà dans la philosophie antique. On y voit que les problèmes éthiques font partie de la vie des hommes et qu'ils sont liés à la politique. Monique Canto-Sperber fait le lien entre la philosophie de la tradition française et la tradition analytique anglophone. Dans son dernier livre, *La règle de la liberté,* publié chez Plon, elle fait le lien entre socialisme et libéralisme.

Celui de ses livres qui m'a peut-être le plus marquée, est *L'inquiétude morale et la vie humaine.* Je présume que nous en retrouverons certains thèmes dans la conférence de ce soir. Ce livre riche et complexe nous dit, encore une fois, que les philosophes sont censés enseigner la lucidité à l'égard du réel, qu'ils doivent faire un travail semblable à celui de l'aide du laboureur dont parlait Locke dans la préface à son *Essai sur l'entendement humain,* le travail de débroussailler, de nettoyer — de nettoyer les mauvaises manières de penser et de raisonner, c'est-à-dire de purger le discours et le raisonnement du dogmatisme. Il y a deux dogmatismes, celui des grandes idéologies, dont nous avons tous connu les effets souvent catastrophiques, et le petit dogmatisme, celui qui nous guette dans la vie de tous les jours, et auquel Monique Canto-Sperber est attentive. Ce petit dogmatisme peut amener à des aveuglements institutionnels incroyables. Pensons par exemple à ces deux phrases qu'on pourrait appliquer à l'expérience d'un siècle d'enseignement de la philosophie en France : « La philosophie morale, c'est le kantisme », et « Pour comprendre la philosophie, il faut étudier l'histoire de la philosophie ». Son livre s'érige contre ces petits préjugés qui créent de grands préjugés. Il nous offre une leçon de pluralisme. Il convient certes de faire la part du dogmatisme — précisément — qu'il peut y avoir dans ce terme de

pluralisme, aujourd'hui galvaudé. Le pluralisme apparaît parfois comme une sorte de supermarché des idées, comme un entassement d'opinions. La conséquence la plus dangereuse de cette confusion entre pluralisme et relativisme est qu'on ne peut et ne doit plus émettre aucun jugement. Monique Canto-Sperber nous enseigne au contraire que le pluralisme, c'est ce que Benjamin Constant évoquait déjà $_{p.154}$ dans son livre sur les principes de la politique, à savoir un art de la discussion contradictoire. Cela n'implique pas l'antagonisme à tout prix ou l'enfermement dans les opinions, mais au contraire la construction d'un argument dans le but commun de l'élaboration des meilleures raisons.

La réflexion de Monique Canto-Sperber nous montre que la philosophie morale et la réflexion éthique — qui ne sont pas la même chose mais qui vont ensemble — se réfèrent à un type d'activité intellectuelle qui est recommandable partout, à savoir la compréhension des enjeux d'une question, l'évaluation des actions et des non-actions possibles, et enfin la décision, avec ses justifications parfois multiples, parfois incomplètes.

L'inquiétude morale et la vie humaine se concentre autour de trois noyaux. Le premier est l'exigence de penser et de raisonner de manière claire. Il s'arrête sur des notions très importantes, comme celles de personne et de normativité des actes. Monique Canto-Sperber traite des questions brûlantes d'aujourd'hui et s'inscrit dans les débats qu'elles suscitent — je pense aux questions de l'avortement et du clonage humain. Elle consacre un long chapitre à ce qu'elle appelle le passé malheureux de la philosophie en France, et constate que la philosophie morale a été complètement évacuée pendant presque tout le XXe siècle, jusque dans les années 1980,

du fait de l'entêtement à enseigner l'histoire de la philosophie. Il y a aussi, dans le livre de Monique Canto-Sperber, des réfutations intéressantes à propos de deux ouvrages qui ont connu un immense succès en France dans les années 1990 et qui ont créé la confusion dans la discussion éthique. L'un est *L'éthique* d'Alain Badiou et l'autre *Le crépuscule du devoir* de Gilles Lipovetski. Contre Alain Badiou, Monique Canto-Sperber montre que sa conception d'un réel auquel l'éthique devrait s'adapter est très vague et mythique. Contre Gilles Lipovetski, elle montre que sa vision catastrophique de l'individualisme contemporain, qui amènerait la fin de la morale comme sacrifice et comme devoir, est discutable. Un autre chapitre, très important, porte sur les années 1960, avec des conséquences nihilistes dont on peut trouver les traces un peu partout en France, le thème de l'absurde. Il y a entre autres une discussion sur la notion de l'absurde chez Camus.

Deux mots enfin sur *Les règles de la liberté,* qui vient de paraître. Monique Canto-Sperber défend la thèse que le socialisme et le libéralisme peuvent être conciliés, et que le libéralisme ne se réduit pas au libéralisme économique. Je rappelle que cette thèse était déjà p.155 présente aux origines de la pensée libérale, chez Benjamin Constant ou John Stuart Mill.

Toute l'activité de Monique Canto-Sperber fait que les Rencontres internationales de Genève sont heureuses de l'accueillir ce soir. Et puisque l'amitié est une valeur indispensable à la vie comme à l'activité intellectuelle, je ne puis m'empêcher de dire à quel point je suis personnellement heureuse de recevoir ce soir mon amie de toujours.

@

MONIQUE CANTO-SPERBER Philosophe, directeur de recherche au CNRS, membre du Comité national d'éthique.

Nombreux travaux consacrés à la philosophie ancienne, ainsi qu'à la philosophie politique et morale et à l'éthique.

Parmi ses dernières publications, citons : *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (1996, 2001), *L'Inquiétude morale et la vie humaine* (2001), *Éthiques grecques* (2002), *Anthologie du socialisme libéral* (*Europe-Etats-Unis*) (2003), *Les Règles de la liberté* (2003).

CONFÉRENCE DE MONIQUE CANTO-SPERBER

@

C'est un grand honneur pour moi, un plaisir aussi, de pouvoir m'exprimer à l'occasion de ces Rencontres internationales de Genève 2003. L'enthousiasme intellectuel et la vivacité des débats propres à ces Rencontres en font un cadre exceptionnel pour présenter des idées [1]. Je remercie vivement pour cela les organisateurs et, en particulier, Monsieur Georges Nivat.

Je vous parlerai aujourd'hui, Mesdames, Messieurs, mes chers amis, d'un thème qui ne prédit pas les catastrophes annoncées par plusieurs des conférences que nous avons entendues, mais qui restera avec nous jusqu'à la fin du monde. Il s'agit de la vie humaine, de la rationalité et de ses limites. Ces sujets n'entraînent peut-être pas avec eux, du moins à première vue, les conséquences politiques et sociales évoquées hier, mais ils touchent au plus intime de notre expérience.

p.156 Comment les êtres humains considèrent-ils leur propre vie ? A quoi tient le caractère souvent incertain, parfois précaire et instable, des raisons avec lesquelles nous nous employons à expliquer nos décisions et nos actions ? Pourquoi ai-je agi ainsi ?,

[1] Les idées exposées dans ce texte sont reprises de Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine,* Paris, PUF, 2001.

nous demandons-nous. N'aurai-je pas dû faire autrement ? Quelles conséquences ma décision pourra-t-elle avoir ? Ne serais-je pas quelqu'un d'autre si je n'avais pas pris ce cours d'action ? Telles sont les raisons dont nous nous entretenons. Ce sont des raisons solides, car nous cherchons à les rendre aussi cohérentes et justifiées que possible. Mais ce sont aussi des raisons fragiles, car ces raisons n'appartiennent qu'à nous. Or, dans certaines circonstances, nous les remettons en cause. Comment est-ce possible ? Quelles sont ces raisons, qui représentent à la fois notre meilleure ressource pour rendre nos vies intelligibles à nos propres yeux et une expression renouvelée de notre finitude ?

Le thème de la vie humaine était le thème de prédilection de la philosophie de l'Antiquité. La question socratique : « Comment dois-je vivre ? » surplombe l'ensemble de la réflexion grecque sur la morale. La réponse qu'en donnait Socrate : « Une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » a été constamment reprise et commentée chez les philosophes grecs. Or curieusement, c'est une question qui a été peu traitée depuis, et quasi négligée par la philosophie contemporaine, — sinon de façon sporadique dans la phénoménologie. Elle est davantage abordée dans la tradition existentialiste et de loin en loin dans la philosophie analytique contemporaine.

Mon intérêt pour cette question est en partie issu de l'étude de la pensée antique. J'ai tenté d'y répondre en unissant des réflexions inspirées par la philosophie grecque et des développements modernes issus de la philosophie de l'existence et des travaux anglo-américains.

Le point de départ grec est inévitable. Les Anciens ont formulé des questions qui sont au cœur de toute réflexion sur la vie

humaine. Mais les prolongements existentialistes ne s'imposaient pas moins. En effet, les pensées de l'existence ont rendu explicites et analysé les notions d'absurdité, d'angoisse et de désarroi qui marquent la réflexion contemporaine. Par ailleurs, la réflexion contemporaine a rattaché ces questions à la philosophie de l'esprit.

Entre la vie trop bonne et les illusions de la délibération rationnelle

A l'origine de la plupart des travaux philosophiques, il y a une expérience d'insatisfaction. On a beaucoup vanté au cours des dernières années le retour de la philosophie, son retour dans le grand public : $_{p.157}$ dans les cafés, les journaux à large diffusion, et les livres tirés à plusieurs centaines de milliers d'exemplaires.

Le vecteur principal de cette popularité nouvelle de la philosophie fut la notion de vie bonne. L'expression « vie bonne » est en elle-même remarquable puisqu'elle est la traduction littérale d'une expression grecque (le bien vivre, *eu zein*) qui se retrouve dans toute la philosophie antique. Mais il va sans dire que le contenu intellectuel qui a rendu cette notion si fameuse est largement indépendant du sens que lui donnaient les Grecs. Pour eux, la vie bonne était avant tout la vie de sagesse et de contemplation. Pour nous, elle est principalement une vie qui allie réalisation de soi et recherche du bonheur. La même expression recouvre donc, selon qu'il s'agit de l'Antiquité ou d'aujourd'hui, des contenus très différents. Le malentendu se trouve redoublé par le fait que la faveur qu'a connue la notion de vie bonne est empaquetée dans la description indulgente et complaisamment critique des mœurs contemporaines. La Grèce est devenue pour nous Modernes la source d'une philosophie populaire du réconfort.

Là, le détournement est très grand. Car les Anciens n'ont pas

écrit des manuels de *selfhelp* destinés à remédier au désarroi contemporain. Ils ont plutôt cherché à concevoir ce que pourrait être une vie humaine entièrement façonnée par la philosophie, la rationalité, la réflexion et l'examen critique. C'est l'idéal commun qui traverse le monde grec, de Socrate jusqu'aux penseurs stoïciens.

Je dois mentionner à présent une autre source d'insatisfaction. S'est répandue dans la philosophie anglo-américaine d'aujourd'hui une conception de la vie humaine pour laquelle la vie se présente comme un ensemble d'options à actualiser, chacune de ces options étant accompagnée de décisions, de choix, de conceptions des biens et plaisirs. Cette conception de la vie humaine a été ébauchée par Henry Sidgwick, dans un livre par ailleurs remarquable intitulé *Methods of Ethics,* paru en Angleterre à la fin du XIXe siècle. Mais c'est surtout la troisième partie du livre du philosophe américain John Rawls, *Theory of Justice,* publié en 1971, qui a popularisé cette façon de voir. Compris par rapport à une telle représentation de l'existence, le projet de vie d'un individu rassemble les désirs et les objectifs qui font de cet individu l'auteur d'une vie unifiée. Ainsi parmi tous les projets de vie qui sont accessibles à un individu, à un moment donné de son existence, celui-ci choisit le projet qui lui paraît être le meilleur au terme d'une délibération rationnelle. Les principes de rationalité auxquels la délibération est soumise nous commandent selon cette conception, de maximiser l'espérance mathématique du solde net de $_{p.158}$ satisfaction ou, de manière plus vague, d'adopter le projet de vie qui a le plus de chances de réaliser nos buts les plus importants. Le principe directeur d'une telle délibération est de faire toujours en sorte que notre action soit protégée contre les reproches de notre moi futur. Le bonheur est

alors présenté comme une sorte de test psychologique du succès d'un projet de vie.

La réflexion sur la vie humaine menée aujourd'hui dans le sein de la philosophie anglo-américaine est entièrement dominée par cette conception. Or celle-ci est discutable, car c'est l'idée même d'une délibération rationnelle portant sur l'ensemble de la vie humaine qui paraît psychologiquement invraisemblable. Surtout, pareille conception donne une image faussée de la réflexion sur la vie humaine. Car elle conduit à considérer l'existence à l'image d'un rectangle qui nous serait présenté d'un seul coup afin que nous le remplissions au mieux. Or ce modèle est faux. Ma vie n'est pas un rectangle dont la taille serait donnée d'avance. Le genre de vie que je mène conditionne en chaque moment de ma vie mes désirs et mes jugements ultérieurs. C'est pourquoi la réflexion sur la vie humaine ne saurait être assimilée sans précautions à une « délibération rationnelle des projets de vie » ou à une sommation d'utilités.

Description complaisante des mœurs contemporaines associée à une représentation de bonne vie empruntée, sans grande fidélité, aux Grecs ou bien confusion entre la réflexion sur la vie humaine et le calcul des utilités, dans les deux cas, il semble que le modèle proposé reste très en deçà de ce qu'il faut penser lorsqu'on essaie de donner une image plausible de ce que pourrait être la réflexion sur l'existence humaine. C'est ce constat, mêlé de déception et d'insatisfaction, qui m'a amenée à tenter d'aborder à nouveaux frais la question du sens de la vie et des limites de la rationalité appliquée à la vie.

Si la philosophie peut entretenir la moindre prétention de pertinence, c'est bien dans la mesure où elle est capable d'élucider

des questions de ce type. Quelle est la condition d'existence d'un être humain ? Comment sommes-nous capables de réaliser dans nos vies une certaine forme de bien ? Cette question est loin d'être dépassée. C'est même l'une des questions les plus difficiles que la philosophie soit en mesure d'aborder. Elle fournit un cas décisif où étudier les limites de l'humain.

Le défi face à l'absurdité de la vie et la recherche des raisons

D'où partir ? Comment réfléchir ? Un point de départ s'est imposé d'emblée : la question socratique déjà évoquée : comment dois-je p.159 vivre ? Car c'est à la faveur de cette question qu'a été défini pour la première fois le lien entre la réflexion sur l'existence, la recherche des raisons et des justifications relatives aux choix et aux décisions, et la réalité même de l'existence. Le lien est en effet très profond entre ma volonté de réfléchir à ma vie et à ce que je suis, aussi bien lorsqu'il s'agit de considérer des choix ou des décisions isolés que le cours entier de mon existence. La philosophie de la vie humaine qu'on trouve dans la Grèce antique a reconnu aussi l'importance d'un autre thème d'une importance capitale. C'est l'aspiration à l'unité au sein de la vie humaine. Là encore, il y a un lien, un lien quasi conceptuel, entre une vie humaine réelle et une vie qui est réelle dans la mesure où elle porte en elle une certaine forme d'unité. Unité étant évidemment à entendre ici en un sens assez large. La recherche de l'unité, cela signifie l'aspiration à un certain ordre, à une forme de hiérarchie entre les désirs et les projets de la personne.

Mais si la pensée grecque est le point de départ, on ne peut méconnaître l'acquis de la réflexion sur l'absurdité de la vie humaine menée au sein de la tradition existentialiste. N'oublions

pas que c'est dans ce sentiment aigu d'absence de sens de la vie que se rencontre une figure concrète des limites de l'humain.

L'expérience de perte de sens et l'évidence d'un manque ou d'une frustration des demandes de sens que nous adressons à la vie sont au cœur du sentiment d'absurdité. On peut certes s'interroger sur la vie humaine sans pour autant ressentir ce que Camus appelait « l'incalculable sentiment qui prive l'esprit du sommeil nécessaire à la vie » [1]. Dans ce qui suit, je ferai l'hypothèse qu'un tel sentiment d'absurdité non seulement rend la question existentielle particulièrement pressante, mais aussi qu'il nous donne un accès privilégié à son sens.

Parler de « sentiment » d'absurdité est ici un peu trompeur. Davantage qu'un « sentiment », il s'agit d'une prise de conscience renvoyant à une condition cognitive particulière. L'angoisse qui accompagne une telle conscience est un révélateur de cette condition, mais elle n'en est pas la cause ni elle n'en résume la nature. Dans des pages fameuses du *Mythe de Sisyphe,* Camus a décrit les « origines de l'absurde » : l'étonnement qui se fait jour dans la lassitude de vivre, la reconnaissance brutale du fait que l'homme « appartient au temps », l'inhumanité de la nature et des pantomimes humaines, et le caractère « mathématique », « élémentaire et définitif » de la mort. Camus considère que les formes à chaque fois particulières de ce discord entre l'homme et le monde amènent à poser la question du pourquoi p.160 de l'existence et créent « cette épaisseur et cette étrangeté au monde », propres à la conscience de l'absurdité [2].

---

[1] Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (1942), Paris, Gallimard, Folio, 1999, page 20.
[2] Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe,* pages 29 et 31, et page 20 : « Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité ».

Les descriptions littéraires et philosophiques du sentiment d'absurdité ou de l'absurde de l'existence humaine ont été si diffusées et si prégnantes que d'une certaine façon il n'est plus possible d'avoir accès à la réalité mentale associée à la question du sens de la vie indépendamment d'une rhétorique de la désorientation ou de l'étrangeté. Un lecteur sceptique pourrait se moquer et déclarer que l'individu qui n'a pas été mis en contact avec la littérature existentialiste n'éprouverait ni ne décrirait de cette façon l'expérience mentale qui accompagne la question existentielle.

Cette objection, à mon sens, ne tient pas. Certes, la philosophie existentialiste et la littérature dont elle s'est inspirée ont constamment ramené la compréhension de la question existentielle à l'exploration du sentiment d'absurdité. Or cette réflexion est appropriable pour nous surtout en ce qu'elle est moderne. Elle a été déployée par Dostoïevski, Tolstoï et Camus. Elle associe étroitement la réflexion sur la vie avec une expérience affective et émotionnelle forte, le sentiment de désarroi et de désorientation. Elle nous donne des ressources supplémentaires pour aborder la question de la vie humaine. Mais cela ne veut pas dire que l'expérience de l'absurdité en tant que telle aurait été méconnue dans l'Antiquité.

Le fait que le sentiment d'absurde ait été décrit au sein d'une tradition philosophique n'établit pas qu'il n'est que le produit de la philosophie. Ce sentiment d'absurdité, nul n'a besoin d'être philosophe pour l'éprouver, il serait plutôt l'effet naturel de toute réflexion sur l'existence humaine. Même parmi les philosophes, les penseurs existentialistes n'ont été ni les premiers ni les plus poignants dans l'évocation du dérisoire de toute vie humaine. Le

sentiment de l'absence de sens de la vie humaine est présent chez les poètes orphiques et le genre de la déploration sur l'existence est très largement répandu dans l'Antiquité.

Ce qui caractérise la condition cognitive liée à la conscience de l'absurdité est la distanciation à l'égard de sa propre vie et l'étrangeté au réel. La perception d'un décalage entre le monde et soi s'exprime traditionnellement sous différentes plaintes : la brièveté de la vie humaine, l'immensité de l'univers, l'inéluctabilité de la mort, l'effacement de la mémoire.

Un autre effet cognitif caractéristique du sentiment d'absurdité consiste en l'impression d'étrangeté à l'égard de sa propre vie. Nous devenons en quelque sorte le spectateur de notre existence, comme si p.161 elle se jouait, détachée de nous. Nous la contemplons sans présupposition, sans familiarité, sous la forme de cet « arrêt d'existence » que Tolstoï a décrit. Les liens qui relient la vie mentale et émotionnelle d'un individu au monde extérieur et qui conditionnent la familiarité et l'orientation, se trouvent distendus. On se trouve projeté loin de son point de vue particulier et personnel jusqu'à un point de vue impersonnel, divin ou immergé dans la matière du monde.

Que le sentiment d'absurdité soit d'abord une condition cognitive est manifeste par le rôle qu'y jouent les croyances. Une forme de dissonance cognitive vient du fait que nos croyances relatives aux buts ou conséquences bénéfiques de nos actions paraissent déraisonnables, voire irrationnelles, dès qu'elles sont confrontées à la connaissance que nous avons de la précarité de nos existences. L'absurde tient, disait Camus, à ce « décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l'ignorance

simulée qui fait que nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvions vraiment, devraient bouleverser toute notre vie » [1].

Un sceptique encore pourra rétorquer qu'il y a dans ce sentiment d'absurdité un élément d'artifice, qu'il est toujours possible de susciter plus ou moins délibérément cette condition de distance ou d'étrangeté, et que l'intelligence humaine ferait mieux de trouver un recours pour remédier à cette néfaste propension. Même en concédant cela, même si le sentiment de l'absurde résultait de l'orgueil et d'une sorte de romantisme de l'ego, le problème resterait entier. Une fois que le sentiment d'absurdité s'est imposé, nous ne pouvons y échapper. Notre seul recours est d'en faire une ressource supplémentaire de la réflexion sur l'existence humaine.

Les fragilités des raisons humaines

Dans la tentative de montrer que le sentiment d'absurdité est un effet naturel et inévitable de la réflexion sur l'existence humaine, je m'oppose à Camus sur plusieurs points.

D'abord, je refuse de considérer que le sentiment d'absurdité se confonde avec la certitude que la vie est absurde. En effet, le sentiment d'absurdité ne me paraît pas d'abord suscité par un état du monde. En revanche, il consiste en une attitude cognitive étroitement liée à la réflexion sur l'existence humaine (se distancier de soi, occuper la place de la troisième personne, se placer dans le lieu de l'étranger, occuper une position impersonnelle).

Un second désaccord fondamental avec Camus tient au lien que

[1] Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe,* page 35.

je postule entre le sentiment d'absurdité et le travail de la rationalité. p.162 J'insiste sur ce point, car il est au cœur du problème que je voudrais traiter ici. C'est surtout à partir de l'hypothèse d'un tel lien qu'il est vraisemblable, à partir d'une formulation moderne de la question du sens de la vie, issue en partie de l'existentialisme des années 60, de proposer une réponse qui s'inspire de la formule socratique. Celle-ci range en première place de ce qui peut donner sens à la vie la nécessité de l'examen rationnel.

Reprenons. La réponse de Camus au défi des limites que représente l'expérience de l'absurdité de l'existence est qu'il faut assumer l'absurde jusqu'au bout. C'est en ce sens, dit Camus, que le suicide n'est pas une solution, car il n'est pas une réponse appropriée à l'évidence de l'absurde. La seule réponse accessible à l'homme et qui domine l'expérience de l'absurdité est de vivre l'absurde jusqu'au bout. La réponse à l'absurde est de renchérir sans cesse sur le sentiment d'absurdité par le défi, l'engagement, le choix réitéré.

C'est en quelque sorte un activisme de l'absurde que Camus recommande. Il fait écho à l'injonction d'Aliocha dans l'un des moments les plus poignants des *Frères Karamazov :* « Aime la vie par-dessus toute autre chose (...) Aime-la sans t'occuper de la logique, elle n'a rien à voir avec la logique, c'est seulement alors qu'on comprend quel est son sens ». Dans une telle conception, le fait de nous approprier notre vie résulte de l'acte même de vivre. Vivre une vie, c'est nous placer dans l'action, adhérer à l'existence, adopter une attitude, en partie façonnée par nos intérêts, nos aspirations et nos engagements.

Les penseurs existentialistes ont repris l'injonction d'Aliocha en

en faisant l'objet d'une affirmation donatrice de sens. Le « Vivre le plus », auquel Camus nous somme dans *Le Mythe de Sisyphe,* nous engage à nous plonger dans la conscience de l'absurdité, à renchérir sur elle, en lui imposant nos choix, nos engagements, nos valeurs, en défiant constamment ce que Camus appelle « l'irrationalité du monde ». Le sens de la vie ne doit venir que des projets que nous avons affirmés comme nôtres. Notre responsabilité est d'entretenir l'absurde en renouvelant les fortes demandes de sens qui sont les nôtres, et de l'approfondir en lui surimposant nos décisions.

A l'opposé d'une telle façon de considérer l'absurde, je voudrais montrer que l'absurde n'est pas seulement à réaffirmer mais aussi à comprendre à partir de l'analyse des justifications dont nous nous servons dans l'existence. La réflexion rationnelle sur la vie humaine permet de résoudre la contradiction où la pensée de Camus est prise [1].

p.163 Le sentiment d'absurdité est très étroitement lié à la manière dont nous recherchons du sens dans la vie humaine et au caractère particulier des justifications dont nous nous servons. Les attitudes de désespoir ou de défi sont sans doute nécessaires pour vivre avec l'absurde, mais elles ne donnent pas accès à son contenu conceptuel. S'approprier sa vie, c'est aussi approfondir nos raisons d'agir, réfléchir à nos décisions et à nos impuissances ou tisser du sens dans nos existences.

Ce qu'ont en commun les réponses qui revendiquent le défi, le mépris, l'engagement, voire le retrait, à l'égard de l'existence

[1] Sur le besoin métaphysique de l'humanité, Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation,* Supplément au livre premier, II, 17.

humaine, c'est de considérer d'une certaine façon que la réponse au sens de la vie n'a rien à voir avec le travail de la rationalité ou plus précisément avec la recherche des raisons. Comme si l'intelligence ne pouvait intervenir que pour décrire le monde tel qu'il est (ou nous permettre de le prédire et de définir des moyens d'action), tandis que ce sont à des actes de la volonté, des attitudes, des décisions, des choix qu'il reviendrait de prendre en charge le sens de l'existence. Dans cette perspective, la prétention à l'objectivité appartiendrait exclusivement au point de vue extérieur, tandis que la volonté serait seule habilitée à donner un sens à la vie, un sens rivé au point de vue, dit de première personne, de l'individu lui-même [1].

Cette manière de voir me semble erronée. Les deux points de vue, extérieur et intérieur, s'articulent l'un à l'autre, leur appartenance mutuelle est au cœur de la conscience de l'absurdité. Ensuite, le travail de la réflexion, appliqué à l'existence humaine, à partir du point de vue de l'individu qui vit une vie, n'est ni subjectif ni arbitraire. Le réduire à une attitude, une posture ou un ensemble de décisions, c'est se priver délibérément de la ressource proprement cognitive de la réflexion sur l'existence. De plus, même le fait d'imposer des décisions et des choix à l'existence pour lui donner sens — qu'il s'agisse d'aimer la vie, de se laisser guider par ses engagements, ou de poser des valeurs — ne dispense pas la décision d'un travail proprement réflexif de délibération, de mise à l'épreuve, de pondération. Si l'on veut justifier une attitude de défi à l'égard de

[1] David Wiggins, « Vérité, invention et le sens de la vie », in *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 3rd ed., 1997, traduit dans Ruwen Ogien éd., *Le Réalisme moral,* Paris, PUF, 1998.

l'existence, on ne peut s'exonérer d'une recherche des raisons [1].

Les raisons de nos décisions de vie ne sont pas passe-partout

Les justifications employées à l'intérieur de la vie humaine sont étroitement liées au sentiment d'absurdité. Elles lui doivent une partie de leurs caractères formels. S'il est évident que la recherche des justifications doit être assortie d'une ferme d'injonction, de quelque p.164 chose comme un « Il faut vivre », celui-ci est d'abord un défi intellectuel.

Je voudrais défendre une définition du sens de la vie qui ait trait à la texture même de la justification dans l'existence [2]. C'est d'une certaine façon la réponse d'inspiration grecque que j'annonçais plus haut. Une réponse grecque à la question en partie moderne du sens de la vie. La réflexion que nous menons sur notre vie est soumise à des contraintes qui résultent de traits généraux de la condition humaine. Les traits particuliers que présentent les justifications existentielles me paraissent expliquer en grande partie la conscience du sentiment d'absurdité, et sa persistance à l'arrière-fond de notre esprit. Ces traits nous donnent l'expérience la plus concrète des limites de l'humain en matière de justifications appliquée à l'existence humaine.

Ces traits propres à la condition humaine, je voudrais les appeler des invariants de la vie humaine. Ils me paraissent valoir pour toute culture où il existe un sens minimal de l'individualité et où les personnes ont un engagement réel à

---

[1] Voir la critique que David Wiggins fait des « conceptions non cognitivistes », *Truth, Values, Needs,* pages 98-101.

[2] Il ne peut donc s'agir d'une justification qui consiste à exhiber une condition du type : « c'est justifié parce que x existe ».

l'égard de la rationalité, du moins dans le rapport qu'elles ont à elles-mêmes.

Quels sont les traits majeurs qui sont présents dans les raisons et justifications qui s'efforcent de donner un sens à la vie humaine ? Un premier trait est le rapport au sujet. Toute réflexion sur l'existence, même si elle ne se définit pas seulement en termes d'attitude ou de choix, n'en reste pas moins toujours la réflexion d'un sujet. Par ailleurs, autre trait distinctif, la réflexion sur les raisons qui expliquent les décisions et les engagements graves de nos existences ne s'achève pas avec la prise de décision. Ces justifications deviennent parfois malléables en fonction des événements ultérieurs. Enfin, nos justifications existentielles sont étroitement liées au temps. Elles sont bornées par un horizon de mortalité qui caractérise notre condition. Elles sont de qualité différente au fur et à mesure qu'on avance dans l'existence. Le poids du passé pèse de plus en plus sur elles.

Il ne faut pas ignorer que la présence de ces invariants entraîne de nombreuses conséquences sur les justifications dont nous nous servons dans l'existence. A vrai dire, leur présence suffit à en faire des justifications qui gardent quelque chose de « bizarre », qui sont quasi hétérodoxes. En effet, comment concevoir qu'une justification puisse dépendre du rapport à un sujet singulier ? Comment imaginer qu'une justification soit sensible aux événements ultérieurs et puisse être corroborée ou infirmée selon le tour que prennent ces événements ? Comment parler de justification, si celle-ci n'est pas indépendante du $_{p.165}$ moment temporel où l'on se trouve ? Tous ces traits nous entraînent vers une conception de la justification au fond assez éloignée de ce que nous appelons ordinairement une justification. Car une justification, *stricto sensu,*

est non relative au sujet, non dépendante des événements ultérieurs, non soumise à modifications selon le moment de sa vie où l'on se trouve. Avec la justification existentielle, nous sommes bien en présence d'une justification mais d'une justification décalée, en porte-à-faux, pourrait-on dire.

Je voudrais montrer qu'on ne peut pas faire beaucoup mieux que proposer ce type de justifications décalées, du moins en matière de raisonnement sur la vie humaine. L'exigence de rationalité doit demeurer entière, mais lorsque la rationalité s'applique à la vie, il me semble qu'il ne pourra s'agir jamais que d'une rationalité « à côté » de la rationalité classique. Ce sont précisément ces justifications décalées, les seules dont nous disposions, qui à la fois expriment notre engagement profond envers la rationalité et nous condamnent, dans l'exercice même de cette rationalité, à un inévitable décalage. Cela signifie qu'au cœur même de la réflexion la plus éclairée sur la vie humaine nous continuons toujours quelque peu de percevoir notre condition au travers d'une expérience d'absurdité.

En un mot. En matière de justifications relatives à l'existence humaine, nous devons maintenir nos engagements de rationalité, mais nous devons admettre aussi la fragilité des raisons. Les raisons existentielles sont soumises à des conditions très particulières, mais malgré ces conditions spécifiques, elles n'en demeurent pas moins des justifications. L'analyse détaillée des contraintes formelles auxquelles est soumis ce travail de justification nous permettra de comprendre la réponse socratique : une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue, tout en rendant celle-ci compatible avec cette tenace impression d'absurdité liée aux limites mêmes de la condition humaine.

C'est ma vie

Evoquons brièvement deux de ces caractéristiques de toute réflexion sur la vie humaine : le rapport au sujet, et la corroboration par les événements.

Le premier trait caractéristique des justifications appliquées à l'existence est lié à la nécessité d'établir un rapport fort à un sujet parfaitement identifié. Les raisons par lesquelles nous cherchons à justifier nos décisions les plus importantes sont toujours relatives à un sujet. Les raisons qui expliquent les choix majeurs de l'existence n'ont de pertinence que par rapport au sujet qui a vécu cette vie. Je ne p.166 dissimule pas qu'il est difficile de définir précisément ou de formaliser de manière satisfaisante ce facteur de relativité à l'agent. Mais l'essentiel pour moi n'est pas tant de déterminer la nature de ce facteur que de montrer qu'il existe et qu'il a un effet sur la recherche des justifications.

Une conséquence de la nécessité pour la justification existentielle d'être relative à l'agent a trait au fait que cette justification ne peut pas être impersonnelle. Je peux réfléchir sur la vie des êtres humains en général, mais je ne peux pas réfléchir de manière impersonnelle à ma propre vie.

La question se pose aussitôt de savoir en quoi consiste l'élément de relativité à l'agent qui intervient dans la justification. Il ne s'agit pas d'une humanité générale ou d'une nature humaine commune, puisqu'un élément concret, de détermination, d'individualisation, est requis pour parler de vie humaine. La relativité à l'agent des justifications existentielles ne renvoie pas non plus à une individualité typique, identifiée par une certaine qualité d'âme ou de personnalité, comme l'est, par exemple, le

phronimos, ou homme prudent, d'Aristote. Elle ne consiste pas non plus en un exemplaire humain rapporté à une condition typique de l'existence (le guerrier, le héros, le roi), ni au type d'humanité que représente, par exemple, le héros de la tragédie ou de la comédie [1].

Par ailleurs, la relativité à l'agent peut avoir un effet sur le contenu de la délibération ou sur la recherche de la justification dans la mesure où, en arrière-fond de la recherche des raisons, des questions comme « Qu'est-ce qu'avoir une vie à soi ? », « Qu'est-ce qu'une vie que je pourrais reconnaître comme ma propre vie ? » ne cessent de se poser. Mais la question se pose toujours de savoir en quoi cette référence à l'individualité modifie le rôle laissé à la raison pratique et à la justification. En quoi le fait de savoir quel individu délibère a-t-il un impact sur la justification ? Que la nature de la justification soit profondément modifiée par la nécessité d'une telle référence individuelle, je l'admets volontiers. Mais cela ne signifie aucunement que ses prétentions à la rationalité soient par-là ruinées.

La relativité à l'agent amoindrit-elle les prétentions à l'objectivité de la justification existentielle ? Dans les matériaux qui composent des délibérations de ce type, de nombreux éléments restent objectifs : les raisons morales invoquées de part et d'autre ; la possibilité pour chacun d'expliquer par sa décision même et les justifications qu'il avance le fait qu'il ne pouvait agir autrement ; la reconnaissance par des tiers de la validité de ces raisons. Au cours de l'élaboration p.167 rationnelle de ses

[1] Dans la *Poétique,* Aristote définit les genres littéraires de la tragédie et de la comédie en raison des modèles d'humanité qui y sont présentés. Cette identification des genres de l'humain était particulièrement répandue dans l'Antiquité.

justifications, l'agent délibère, conçoit des scénarios contrefactuels, fait varier les paramètres, apprécie les conséquences, infère ce qu'il résultera pour lui de telle décision ou de telle autre, etc. Ce travail de la rationalité, surtout par ce qu'il suppose de recherche des meilleures raisons, peut légitimement prétendre à une forme d'objectivité.

Les événements diront si j'ai eu tort

Le second trait caractéristique des justifications existentielles tient à la capacité qu'ont les événements consécutifs à une décision d'altérer le bien-fondé des raisons qui la justifiaient. Les événements auxquels je vais m'intéresser sont ceux qui, bien qu'à proprement parler non prévisibles, ont un rapport étroit avec des décisions graves que les personnes ont prises à l'égard de leur existence. Ce sont les événements par rapport auxquels, du moins on peut l'imaginer, la recherche de justifications est une activité incessante. Toute personne qui réfléchit aux conséquences d'une décision grave ne peut manquer d'envisager un ensemble d'événements qui pourraient confirmer le bien-fondé de sa décision, mais peut-être aussi la rendre sans objet, voire révéler qu'une telle décision était une erreur.

La question qui m'intéresse est de savoir quels effets des événements de ce type ont sur la justification existentielle. Bernard Williams a proposé un exemple resté fameux et que j'exposerai dans la perspective qui m'intéresse. Un peintre, dénommé Gauguin, décide, à un certain moment de son existence, de partir pour Tahiti car c'est là seulement qu'il trouvera l'inspiration à laquelle aspire son œuvre future. Pour réaliser ce projet, il abandonne sa famille. On dira peut-être que sa décision

est immorale. Mais ce qui me soucie à ce stade est d'abord de savoir si la décision de Gauguin est justifiée et à quelles conditions elle le serait. Gauguin considère ce départ comme une nécessité sans laquelle la grande œuvre qu'il porte en lui ne saurait s'accomplir. La réussite imaginée de son projet est l'élément essentiel qui lui donne, à ses propres yeux, une raison d'agir. A partir de là, plusieurs scénarios sont possibles. Gauguin réussit et devient le Gauguin que nous connaissons. Dans ce premier cas de figure, nous ne pourrons manquer de considérer son succès comme une forme de justification de sa décision, une justification qui n'est donc totalement accessible qu'après coup.

Imaginons à présent que le bateau qui conduit à Tahiti celui que nous avons appelé Gauguin disparaisse corps et biens. La décision de Gauguin n'aura mené à rien. L'histoire se termine avec un événement $_{p.168}$ tragique, qui n'a rien à voir avec le contenu de la décision. La quête inévitable de ce qui pouvait justifier une décision aussi grave que celle qu'a prise Gauguin est interrompue définitivement. Mais on ne peut pas dire au sens strict qu'un tel événement à lui seul montre que Gauguin se trompait en prenant une telle décision.

Imaginons à présent qu'au cours de son voyage notre peintre soit gravement blessé aux mains, il ne réalisera donc jamais le projet pour lequel il avait décidé de partir. Dans ce dernier cas, la raison de l'échec est encore extérieure au projet lui-même, bien qu'elle soit tout de même plus étroitement liée à son ambition de peintre, puisqu'elle a trait à une forme d'impuissance, autrement dit à une menace qui pèse intrinsèquement sur toute création. Que le bateau coule ou que le peintre devienne infirme, le projet de vie échoue. Gauguin n'aura jamais le moyen de savoir si à ses propres

yeux sa décision était ou non justifiée. Mais dans les deux cas, l'échec reste extrinsèque. Ces événements malheureux ne suffisent pas à montrer qu'en prenant la décision de partir, Gauguin s'est complètement fourvoyé sur lui-même, sur sa vie et sur ce qu'il croyait être capable de faire.

Dernier scénario. Imaginons qu'une fois à Tahiti, Gauguin ne parvienne pas à peindre sinon des toiles médiocres. Il y a échec là aussi, mais un échec qui tient cette fois au projet lui-même. Les causes de l'impuissance à créer viennent de Gauguin ; elles sont intimement liées à ce qu'il est, à l'espoir qu'il avait d'être un grand peintre, aux raisons qui lui faisaient penser qu'il en serait un, au défaut de clairvoyance sur ces raisons et à l'illusion où il se trouvait à l'égard de lui-même. Cet échec de peintre n'a fait que révéler soit ce qui était en lui dès le début, à savoir son impuissance de créateur, soit ce qui s'est formé en lui à la suite de sa décision, à savoir la difficulté qu'il avait à peindre, laquelle s'est mise à peser comme une fatalité de plus en plus lourde à mesure qu'il réaffirmait sa décision. Une telle impuissance est aussi une forme d'événement, dans la mesure où elle aurait pu ne pas se produire. Elle dépend donc en partie d'une malchance, mais d'une malchance intrinsèque, intimement liée à ce qu'est Gauguin. Gauguin avait sans doute de très bonnes raisons de penser qu'il serait un grand peintre.

Ces remarques incitent à accepter l'idée que les justifications relatives aux décisions graves de l'existence peuvent rester incomplètes avant que des événements ultérieurs ne leur donnent leur portée véritable. Les justifications que Gauguin propose pour rendre légitime sa décision, ne peuvent être achevées avant que le cours du temps ne soit en partie effectué ; c'est seulement *ex*

eventu qu'elles apparaîtront p.169 valides ou pas. La possibilité de justifier n'est pas liée ici à la présence de tiers qui mettraient Gauguin en accusation, en lui reprochant une décision coûteuse pour d'autres et qui s'est révélée inutile, mais à ce que Gauguin peut sans illogisme penser de lui-même.

Rationalité de l'existence et limites de l'humain

Au début de cet exposé, j'ai indiqué que je me proposerais de donner une réponse en partie inspirée de la Grèce ancienne à une question moderne. Une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue, disait Socrate. A l'opposé, Camus nous ramène à l'expérience fondamentale de l'absurdité de la vie humaine. Comment lier entre elles ces deux analyses profondément attachées l'une et l'autre à définir la spécificité de la vie humaine ?

J'ai essayé de montrer combien l'expérience de l'absurdité était étroitement dépendante des traits particuliers des justifications appliquées à l'existence. Elle dépend en partie de ces traits que j'ai évoqués plus haut : la relativité à l'agent et le rôle des événements. Ces traits remettent en cause la définition traditionnelle de la justification. Dans leur version orthodoxe, les justifications sont en effet impersonnelles et strictement non dépendantes des événements ultérieurs. Mais l'incertitude dont les justifications sont affectées quand elles se rapportent à la vie humaine, créent assez de vacillation pour que toute réflexion sur l'existence soit marquée inévitablement d'un caractère de quasi-incertitude. Cela ne compromet aucunement leur objectivité, comme j'ai essayé de le montrer, mais cela prépare les éléments d'une expérience de l'absurdité comme élément constitutif de la réflexion sur l'existence.

Il y a, dans cette expérience obstinée d'un maintien nécessaire de l'absurdité au sein même de la rationalité, du moins, et exclusivement, quand celle-ci est appliquée à l'existence, une conscience persistante des limites de l'humain.

Dans l'Antiquité, la réflexion sur la vie humaine était surtout soucieuse de dégager les principes rationnels de la vie, capables d'inspirer des actions conformes à la rationalité, ressource de détachement à soi. La réflexion a aujourd'hui un statut différent. La matière de vie, si l'on peut dire, sur laquelle elle s'exerce ne relève plus que rarement de la vie politique et contemplative. Elle porte plutôt sur la vie privée, non sociale, non héroïque. Par ailleurs, notre connaissance de nous-mêmes n'est plus seulement guidée par l'exigence de séparer les passions, la raison et l'affectivité ; l'introspection psychothérapique ou psychanalytique nous rend surtout sensibles aux déplacements, p.170 transferts de sens, figurations incessantes entre les parties du psychisme. En matière d'exemplarité des vies humaines, l'Antiquité disposait de quelques descriptions canoniques, mais notre réflexion sur nous-mêmes, après plusieurs siècles de littérature, s'est trouvée nourrie de formes de vie multiples empruntées à toutes les époques et à toutes les cultures. L'intelligibilité de nos vies ne dépend pas de l'adhésion à des mythes et autres significations collectives, mais à une élaboration individuelle ; elle n'est pas façonnée en fonction d'une hiérarchie d'activités humaines, au sommet desquelles se trouve la contemplation.

Une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue, disait Socrate. Pour mener un tel examen, il recommandait la philosophie. Aujourd'hui, la réflexion sur l'existence requiert la philosophie non comme une forteresse contre la vie ou une sagesse à bon compte,

mais comme une forme à imprimer dans la vie. Elle est une condition, parmi d'autres sans doute, de la réflexion sur l'existence. Dans les cas les plus heureux, elle facilite l'intégration des résultats de la réflexion dans sa propre vie. Il n'est pas sûr qu'elle calme les passions ou rende la vie meilleure, mais elle contribue à développer la capacité en l'homme d'un agir autonome lié à la rationalité [1]. Pareille expérience des limites de la rationalité enracinée au cœur de la réflexion sur l'humain est tout ce que nous avons pour réfléchir à nos vies, mais c'est déjà beaucoup.

*

DÉBAT

@

PATRIZIA LOMBARDO : p.171 Merci Monique Canto-Sperber. Je présente brièvement les personnes qui animeront ce débat. Mark Hunyadi, philosophe, enseigne à l'Institut européen de l'Université de Genève. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *L'art de l'exclusion et la vertu du conflit,* et vient de diriger la publication d'un numéro de la revue *Esprit* consacré au principe de précaution. Anne Nivat est l'auteur d'un livre passionnant et bouleversant, *Chienne de guerre,* dans lequel elle raconte sa longue expérience en Tchétchénie, et de *La Maison haute,* qui est une sorte de *vie mode d'emploi* à Moscou, mais un Moscou ancien qui survit dans un extraordinaire bâtiment contemporain. Enfin Jean Starobinski, que l'on ne présente pas, est le Président d'honneur des Rencontres internationales.

[1] Aristote, *Ethique à Nicomaque* 1105a31, EN 1099b18-25 et DA 417b18-26. Voir *Politique* 1323b24-29.

Avant de donner la parole aux participants, j'aimerais poser une question à Monique Canto-Sperber. Les exemples que tu nous as donnés montrent les difficultés qu'entraîne la position de la philosophie de l'absurde. Dans ces exemples, la volonté reste le facteur dominant. Dans la décision, et dans ta lecture de la décision, même lorsque tu la lies à la vision globale de la vie humaine et à l'événement, le protagoniste est toujours la volonté. Supposons que dans la décision entrent en jeu non pas un, mais deux protagonistes, qui seraient d'un côté la volonté, comme tu l'as dit, et de l'autre le réseau des émotions et des sentiments, dont Musil dit qu'il est complexe et infini : cela changerait-il quelque chose à ta réflexion ?

MARK HUNYADI : J'ai été frappé par la grande continuité qui existe, contrairement aux apparences, entre les exposés de Jean-Pierre Dupuy et Monique Canto-Sperber. Le premier voulait nous montrer une certaine forme de rationalité de la catastrophe, luttant par là même, par exemple, contre le motif de la peur paralysante. Monique Canto-Sperber $_{p.172}$ cherche, débusque, analyse la rationalité de la réflexion morale, de l'élaboration des raisons. Elle parle même, dans son livre, de la rationalité du désespoir, ce qui apparaît comme un oxymore, mais sous sa plume cesse de l'être. Car vous montrez bien que le désespoir, au fond, a un noyau cognitif en ceci qu'il est lié à la recherche de sens. Jean-Pierre Dupuy et Monique Canto-Sperber me semblent donc, si je puis me permettre, unis sur l'autel de la rationalité.

J'aimerais néanmoins souligner, en guise de préambule et très modestement, l'originalité de la démarche de Monique Canto-Sperber dans le paysage moral contemporain. Son exposé était si

limpide, si sobre, qu'il m'a fait l'effet d'une belle musique. Quand les choses sont présentées avec une telle fluidité, on a l'impression que c'est facile. Ceux qui ne sont pas familiers du paysage contemporain ne peuvent pas remarquer l'originalité de cet exposé. Il y a d'abord une originalité que je dirai conjoncturelle et académique, dans le sens où Monique Canto-Sperber a redonné leurs lettres de noblesses, dans *L'inquiétude morale et la vie humaine,* à des questions comme le bonheur, le désespoir ou le sens de la vie, à toutes ces interrogations existentielles qui ont été largement expulsées de l'Université, sous l'impact du verdict wittgensteinien que vous citiez tout à l'heure, mais aussi de la division du travail qui s'est installée au XXe siècle : la rationalité était entièrement captée par la science, et on a laissé les questions morales du côté de l'irrationnel. Je crois qu'on revient là-dessus, aujourd'hui, et que c'est une bonne chose. Du coup, un autre danger pointe : le modèle de la rationalité n'est plus fourni par la science, et commence à l'être par l'économie. Mais c'est un autre problème. Quoi qu'il en soit, ces questions ont été expulsées du champ académique, et Monique Canto-Sperber les y réintègre de manière brillante. Sa vraie originalité est précisément, non d'expulser ces questions du champ de la rationalité, mais au contraire de les y intégrer. Elle montre par exemple que mener une vie bonne, c'est adhérer à des valeurs, c'est donc l'effet d'une décision et un acte de volonté. Mais en même temps, elle montre la rationalité de cette adhésion aux valeurs.

Vous articulez soigneusement ces deux dimensions, là où la philosophie contemporaine est tendanciellement binaire, partagée entre rationalisme et irrationalisme, objectivisme et subjectivisme, etc. Vous veillez à ne pas être absorbée par l'un de ces deux pôles,

et vous vous situez à leur articulation. Or la charnière entre ces deux pôles, c'est ce que vous appelez le travail d'élaboration des raisons. C'est ce qui vous permet d'articuler la dimension existentielle à la dimension $_{p.173}$ rationnelle. C'est pourquoi vous pouvez parler d'une rationalité du désespoir ou de la question du sens de la vie, etc. Cette originalité fait, je crois, la valeur de votre travail dans la philosophie contemporaine.

J'avais de vous, Monique Canto-Sperber, une certaine image que vous avez brillamment illustrée ce soir. C'est pourquoi je dois dire que j'ai été très surpris, le printemps dernier, de prendre connaissance de votre dernier livre, *Les règles de la liberté.* J'y ai découvert une Monique Canto-Sperber numéro 2. La version numéro 1, c'est l'oratrice que nous venons d'entendre, qui défend une éthique ordonnée au bien et à la réflexion sur le bien, à l'aspiration à la rationalité et à l'objectivité des valeurs. Avec le modèle que vous nous avez présenté ce soir, je croyais que vous vous trouviez à mille lieues de conceptions philosophiques contemporaines dont le point de focalisation est l'irrépressible multiplication — ou « pluralisation » — des conceptions du bien individuel et collectif, et qui mettent essentiellement l'accent sur le conflit entre les différentes conceptions du bien. On peut dire d'une manière générale du libéralisme, et du libéralisme contemporain en particulier, qu'il est tout entier ordonné au conflit. Les penseurs libéraux savent qu'entre des conceptions concurrentes ou contradictoires du bien, seules des règles acceptables par tous permettront, d'une manière ou d'une autre, la coexistence pacifique. Cette pluralisation des aspirations, tenue par des règles, caractérise au fond nos sociétés complexes d'aujourd'hui. Il faudrait aussi parler, dans ce contexte, des sociétés dévastées

comme celle dont va peut-être nous parler Anne Nivat. Quoi qu'il en soit, la version numéro 1 de Monique Canto-Sperber jugeait inessentiel ce problème de la régulation des conflits, qu'elle délaissait explicitement au profit de la réflexion existentielle.

Avec *Les règles de la liberté,* il me semble qu'on assiste à un virage à 180°, en ce sens que le thème principal du livre n'est plus la réflexion sur la vie bonne ou sur la vie digne d'être vécue, comme disait Socrate, mais la réflexion sur l'émancipation des individus. Vous n'y parlez plus des invariants de la vie humaine, mais du pluralisme des opinions et des intérêts. Le modèle n'est plus l'éthique du bien ou des vertus, mais le libéralisme politique et sa capacité à gérer les conflits. Les contraintes initiales — les invariants dont vous avez encore parlé ce soir — ne sont plus celles qui pèsent sur la réflexion morale en général, mais celles du marché, compris comme circulation des biens et des idées. Dans *Les règles de la liberté,* un chapitre est même consacré à « La valeur des règles et des procédures ». Cela m'a estomaqué. D'où ma question. Quelle place y a-t-il pour les règles dans l'inquiétude p.174 morale ? En d'autres termes, quel rapport y a-t-il entre les versions numéro 1 et numéro 2 de Monique Canto-Sperber ?

MONIQUE CANTO-SPERBER : C'est la même, rassurez-vous. Je ne suis pas Dr Jekill et Mr Hyde ! Je suis la même, et c'est la même question qui m'a menée de *L'inquiétude morale* aux *Règles de la liberté.* Le libéralisme est à mon sens une tradition injustement mise en accusation. En France, les idées libérales constituent une sorte d'épouvantail. Je crois au contraire aux vertus des idées libérales et du libéralisme. Dans *Les règles de la liberté,* j'ai essayé de les réhabiliter. J'ai insisté sur le fait que le

libéralisme prenait acte de la conflictualité comme terreau de la politique. Le choc des intérêts et des opinions est quelque chose de fondamental. J'ai insisté sur le fait que les libéraux reconnaissaient le bien-fondé des procédures impartiales comme moyen d'encadrer cette conflictualité et de créer des lieux où des compromis peuvent être noués. J'ai également signalé que la tradition critique qui accuse aujourd'hui les libéraux de se référer à des procédures totalement neutres et vides de valeurs, se trompe de cible. Car les procédures libérales, destinées à mener les discussions de la bonne façon afin de parvenir à un accord, sont des procédures qui portent une certaine valeur morale. La procédure d'impartialité n'est pas neutre moralement. L'obligation de donner un poids égal aux intérêts, quels qu'ils soient, n'est pas neutre moralement. Il y a un véritable engagement moral derrière cette neutralité apparente des procédures de la pensée libérale.

Tout cela tourne autour de la tentative de montrer ce que pourraient être aujourd'hui les conditions philosophiques et politiques d'une autonomie individuelle dans la situation moderne. Nous, modernes — ainsi qu'on nous appelle — sommes tout de même de drôles d'animaux, animés de velléités d'indépendance les uns par rapport aux autres et par rapport aux normes collectives. Mais en même temps, nous sommes extrêmement dépendants. Durkheim s'étonnait, au début de la *Division du travail social,* de la croissance simultanée, de la dépendance et de l'indépendance, les deux phénomènes étant contraires mais parallèles. Dans mon livre, j'ai essayé de montrer quelles étaient, étant donné cette situation, les ressources qui nous permettaient d'être autonomes à l'intérieur d'un cadre social et d'une communauté.

D'une certaine façon, le problème que j'abordais auparavant dans mon travail sur la vie humaine tournait autour de la même question : quelle sont les conditions d'une autonomie existentielle ? La réponse $_{p.175}$ grecque est centrée sur l'autonomie rationnelle : seule la rationalité façonne l'autonomie de la personne. Je pense qu'on ne peut plus en rester là. Je crois certes que l'engagement dans la rationalité est une dimension fondamentale de l'être humain, mais on ne peut pas s'en tenir à cela. Bien d'autres choses sont à prendre en compte. Dans ce souci d'intégrer ce que vous avez appelé l'épaisseur des formes de vie — tout ce qui ne se laisse pas réduire à une sorte d'abstraction impersonnelle, mais qui est au contraire étroitement rattaché à la singularité d'un sujet — les normes et les règles ne sont pas absentes. Dans mon exposé, tout à l'heure, j'ai insisté sur ce qu'était la réflexion à l'égard de l'existence humaine. Il va sans dire que cette réflexion n'est pas sans normes. Des normes de rationalité pèsent sur elle. On ne réfléchit pas n'importe comment. La réflexion sur les normes et les règles était donc déjà présente dans mon propos.

Derrière votre question il y a, je crois, une sorte de taquinerie, parce que vous m'avez connue dans des contextes où j'étais amenée, non à prendre position à l'égard du kantisme, mais à nuancer l'idéal kantien de l'universalité et de l'impartialité des raisons. Dans ma réflexion sur la vie humaine, il me paraît qu'il y a un domaine où cet idéal se trouve clairement remis en cause. Mais je n'ai pas l'impression que dans la complexité des sociétés démocratiques d'aujourd'hui, l'idéal de rationalité ou d'universalité se soit davantage concrétisé. Lorsque je parle de procédures, il s'agit de procédures fonctionnelles, plutôt que de procédures qui

sous-tendraient un idéal cosmopolite. L'évolution vers un état cosmopolite est nécessaire, mais n'est pas acquise.

MARK HUNYADI : Le changement me paraissait plus hétérogène que ne le suggère la manière dont vous le rationalisez maintenant. Pour une raison toute simple : l'individu qui est au centre du libéralisme n'est pas le même que celui que vous avez présenté aujourd'hui. Votre idéal, dans votre exposé, c'est l'individu réfléchi — selon l'idéal socratique, avec toutes les transpositions modernes nécessaires. Alors que l'individu libéral, c'est l'individu émancipé. Dans *Les règles de la liberté,* vous parlez constamment d'émancipation. Ce n'est pas du tout la même chose d'être émancipé ou réfléchi. Ce sont deux individus fondamentalement différents.

ANNE NIVAT : p.176 Je ne suis pas philosophe et n'ai pas coutume de me trouver en compagnie de philosophes. J'ai plutôt l'habitude d'être entourée de correspondants de guerre. C'est un autre style. Peut-être faisons-nous des métiers qui nous empêchent de nous poser des questions. Je vous prie d'avance de me pardonner mes réactions peut-être primaires.

Je suis convaincue que les questions philosophiques que vous débattez sont nécessaires pour que l'humain reste dans les limites de son humanité. Mais je me sens obligée de les confronter à ce que j'appellerai la tristesse du réel. Le réel est triste. Vous parlez de l'influence de l'événement ou du réel. La réalité à laquelle je suis quotidiennement confrontée est celle des sociétés dévastées. On y trouve peu de rationalité. Ma question est de savoir comment on peut appréhender la rationalité dans un conflit, quel qu'il soit.

La guerre est l'illustration même des limites de l'humain. Ou plutôt, comme j'ai fini par le comprendre, elle est le moment où l'inhumain devient la norme, où l'inhumain devient quotidien, où toute moralité s'efface. Bien sûr, Socrate disait qu'une vie sans examen n'est pas digne d'être vécue. Ce point de vue est compréhensible dans nos sociétés occidentales, riches et en sécurité. Un individu doit être capable de délibérer rationnellement d'un projet de vie. Mais le terme même de projet n'existe pas dans les sociétés en guerre.

Je connais la guerre de Tchétchénie. Elle plonge des centaines de milliers d'individus dans une vie sans projet. Cette guerre, qui se prolonge, se caractérise par le fait qu'il n'est plus possible d'y élaborer un projet quelconque. Aucun des belligérants ne songe à de telles choses. Le résultat est que la société civile est prise en otage, ne peut plus penser rationnellement, et ne peut évidemment pas avoir de projet de vie. Je ne vois donc que de l'irrationalité dans les sociétés dans lesquelles j'évolue.

Ce que je dis paraîtra peut-être pessimiste. Même si nous avons la chance de ne plus connaître de guerre dans notre partie du monde, il faut savoir que la guerre continue d'être utilisée comme moyen dans le monde instable dans lequel nous vivons. Nous sommes censés lutter contre le terrorisme international, mais il existe encore un pays, les Etats-Unis, qui fait régulièrement usage de la guerre. Les images de la guerre troublent les consciences occidentales. En Tchétchénie, c'est simple, il n'y a pas d'images. C'est pour cela que le gouvernement russe peut nous faire croire que cette guerre n'existe pas. Quand il y a des images, elles sont difficilement croyables. Parce que la guerre d'aujourd'hui est mise en scène. Je pense bien sûr à l'Irak.

p.177 Il semble plus facile de répondre à la question philosophique sur le sens de la vie dans un pays en guerre. La guerre aide à trouver un sens à la vie, c'est certain. Je terminerai en revenant sur votre remarque à propos de l'absurdité. Vous disiez que réfléchir à l'existence humaine, c'est toucher le sentiment de l'absurdité. La conception de Camus, qui voit le suicide comme une démission, n'est pas valable partout. Chez nous, oui. Mais pas dans d'autres pays. Je pense à la Tchétchénie et au Moyen-Orient, où les hommes et femmes qui participent à ce qu'on appelle des commandos suicides n'ont pas le sentiment de démissionner. Je leur ai parlé, j'ai parlé à des gens qui sont capables de le faire. En août de cette année, en Tchétchénie, j'ai parlé à des femmes qui ont vingt ans, qui sont des femmes, des sœurs, des cousines de celles qui ont participé à une prise d'otages à Moscou en novembre 2002. Elles m'ont expliqué à quel point, pour elles, réussir à faire la même chose serait une libération. Cela les libérerait par rapport à une vie qui, selon elles, n'a plus de sens — perte de sens provoquée par la guerre.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Je suis en accord avec vous, Anne Nivat, pour penser que le cheminement quelque peu idéal que j'ai présenté tout à l'heure ne vaut que pour des sociétés pacifiées, où nous n'avons pas affaire à la violence, à la menace, à l'injustice, à une absurdité qui n'est pas simplement le produit de notre réflexion, mais qui nous entoure de toutes parts. J'en conviens totalement avec vous.

Heureusement, toutes les sociétés ne sont pas dévastées. On peut souhaiter pour chacun une sorte de loisir intellectuel où la réflexion par rapport à sa propre existence puisse se mener. Mais

j'en conviens encore une fois, toutes ces remarques paraissent dérisoires par rapport à l'état mental et psychologique profondément altéré dans lequel se trouvent les personnes qui vivent dans des sociétés de violence et de menace permanentes.

J'ai appris que dans des situations extrêmes — auxquelles, je présume, une situation de guerre et de violence arbitraire peut être assimilée — la condition première devient celle de la survie. Toutes les forces intellectuelles, psychiques, mentales, morales sont mobilisées et polarisées par l'objectif de survie. En lisant d'autres textes ou récits sur des situations de ce type, il m'a semblé pourtant que ce n'est pas absolument vrai. Bien sûr, la survie revêt une importance absolument fondamentale. Mais, comme vous l'avez vous-même rappelé à la fin de vos remarques, la survie n'est pas tout ce qui donne sens à ce qu'on $_{p.178}$ veut faire. La preuve, c'est que des gens qui sont en situation de survie et de menace extrême considèrent parfois que le suicide est préférable. Cela prouve que la vie en tant que telle n'est pas devenue la valeur universelle. Le fait même de penser au suicide, dans une situation où la vie est directement menacée, montre qu'il reste place pour une évaluation forte. La question de savoir quelle vie mérite d'être vécue, la résolution de ne plus vouloir de sa vie et de préférer mourir, garde un sens. Le fait même que cette question conserve un sens montre que la simple survie physique n'est pas l'objectif universel, mais qu'un véritable travail moral sur l'existence continue alors à être mené. Cela me paraît témoigner d'une forme de résilience de ce qu'il y a de proprement humain. Les êtres humains, même dans ces conditions extrêmes, ne sont pas réduits dans la plupart des cas à une simple conduite de survie, semblable à celle des animaux. Il reste quelque chose

d'une interrogation, d'un travail de réflexion et d'évaluation sur la vie, qui a évidemment très peu d'espace pour s'exprimer, et qui souvent n'a pas d'autre débouché que l'acte extrême, le suicide. Je crois comme vous que contrairement à ce que disait Camus, le suicide peut être, dans certains cas, un moyen de recouvrer son autonomie et sa capacité de décision — ou en tout cas de poser un je qui dit : « Je ne veux plus ». Cela me paraît fondamental. Pour le reste, je souscris tout à fait à vos remarques.

Cela dit, je ne sais pas si les sociétés où la violence et la haine se sont installées, c'est-à-dire les sociétés où le mal est lâché sans limite, sont des états de la société dans lesquels nous pouvons tous nous retrouver. Je ne crois pas que la pacification occidentale nous préserve de manière définitive et assurée contre ce genre de tragédie. Je suis une pessimiste intellectuelle et une optimiste dans l'action. Je crois qu'il faut toujours agir de manière à améliorer les choses.

ANNE NIVAT : Nous ne sommes pas protégés. Mais il me semble que le fait de vivre dans ces sociétés occidentales, loin du danger, nous empêche de comprendre les autres.

MONIQUE CANTO-SPERBER : C'est bien malheureux. Et je crois qu'une chose qui pourrait nous aider à les comprendre serait de nous obliger intellectuellement à les connaître, c'est-à-dire à les voir, à les décrire, à réfléchir sur ce qu'elles $_{p.179}$ sont. La réalité que nous vivons n'est pas définitivement séparée de cet avenir-là.

Vous avez parlé de déchaînements de l'irrationalité. Certes, les sociétés dévastées de ce type sont en pleine irrationalité, mais en même temps cette irrationalité obéit à une sorte de mécanique

implacable. L'enchaînement de violence est peut-être irrationnel, mais il n'est pas sans loi. Il n'est pas imprévisible. Il y a toute une logique du mimétisme et de la surenchère qui hélas est inévitable dès qu'on entre dans ces situations de violence implacable. Bizarrement, elles sont à la fois complètement irrationnelles et passablement prévisibles.

JEAN STAROBINSKI : La question de la décision, que vous avez soulevée tout à l'heure, est évidemment capitale, puisque tout être conscient, arrivé à un certain stade de son développement, a à choisir des comportements et prendra des décisions. Evidemment, nous pouvons, nous observateurs, faire une différence entre la décision qui se heurte à l'obstacle, la décision qui n'aboutira pas, qui sera réprimée, la décision prise en état de panique, la décision prise en situation serve — comme lorsque des otages prennent parti pour ceux qui les ont pris en otages, dans une banque ou ailleurs. Il y a donc toute une tonalité du désespoir, pour reprendre l'un de vos termes. D'autre part il y a la décision heureuse ou la décision moins entravée, celle qui est en présence d'un matériau qui impose la limite qu'elle a choisie ou qu'elle s'efforce de choisir. Du coup, ce qui se dessine devant la décision, ce n'est pas l'échec, mais l'achèvement de quelque chose, c'est la perfection qui achève la décision dans une finalité rejointe : l'accomplissement. On a alors cette catégorie de limite, celle qui donne forme, qui éventuellement donne gloire, et qui peut-être reste hésitante jusqu'au bout quant à sa légitimité. Mais peut-être quelque chose comme un obstacle persiste-t-il, où bute l'ambition de la forme de soi ou de la forme de l'œuvre qu'on ambitionne d'accomplir. Je sais que je pense trop volontiers en antithèses. Mettre ainsi en face l'une de l'autre la décision avortée ou la décision qui bute

immédiatement sur l'échec et celle qui peut se frayer un chemin jusqu'à son accomplissement, est peut-être un peu artificiel. Il me semble que vous nous avez montré, avec l'exemple de Bernard Williams, que la limite est à chaque fois décalée, à mesure qu'une circonstance adverse, qu'un dehors de la décision veut bien l'accueillir. Il peut advenir qu'elle échoue. Il peut advenir, le sort aidant, qu'elle aboutisse, avec l'effort qu'elle implique. Il me semble que votre exposé montre que la limite dont nous avons p.180 à parler au cours de ces entretiens, c'est quelque chose d'extrêmement mobile, qui n'est pas dessiné d'avance, qui nous escorte, en quelque sorte, constamment. C'est ma première question.

MONIQUE CANTO-SPERBER : C'est précisément l'intuition que j'ai essayé d'expliquer. D'une certaine façon, les ressources qui permettent l'accomplissement et le succès d'une décision ne sont pas toutes données d'avance. Certaines sont issues de la décision elle-même. Le fait d'avoir pris la décision nous donne des ressources supplémentaires qui vont permettre de nous orienter vers le succès de cette décision. Tout cela est extrêmement plastique. Il ne s'agit pas d'un stock de ressources qui seraient préalables à une décision et qui, en fonction de l'avènement d'un obstacle ou d'un non-obstacle, ouvriraient vers des destins différents. C'est une idée à laquelle je me suis très fortement attachée, vous l'avez compris.

J'insiste sur le fait que quand on est un philosophe rationaliste, il est tout de même un peu hétérodoxe d'être amené à prendre les choses de cette façon-là. Un bon rationaliste considère que tout ce qui permet de bien fonder une décision est accessible avant de

prendre la décision et que l'état du monde restant le même, les ressources restent les mêmes. Or il me semble incontestable qu'une forme de rationalité consiste aussi à reconnaître les particularités du réel. Lorsque nous avons affaire à des situations aussi complexes que celles auxquelles correspondent les décisions existentielles, il faut bien en convenir, nos décisions ne procèdent pas de la même façon. Nous entrons dans une forme de plasticité de ce qui va nous permettre de couronner nos décisions de succès. Car une partie des ressources de ce succès sont issues du fait même de la décision. C'est une chose assez mystérieuse, mais qui me semble difficilement réfutable.

J'ai pensé à beaucoup de contre-exemples et à d'autres explications que celle que j'ai proposée, mais j'en suis toujours revenue à cette idée de la plasticité, qui me paraît tout à fait fondamentale. En ce sens, je souscris totalement à votre remarque.

JEAN STAROBINSKI : Je suis très attaché à la rationalité. Mais l'homme étant ce qu'il est, c'est-à-dire un corps, il y a peut-être une décision à prendre quant aux limites des décisions que l'on peut prendre : nous sommes accessibles à la fatigue ou à la douleur, du fait simplement que nous sommes un corps humain. Je me suis arrêté, en faisant une petite recherche autour $_{p.181}$ de la notion de limite, à cette leçon je ne dirai pas de morale, mais de sagesse que donne Montaigne quelque part : au ménage — le ménage est la gestion des affaires, et pas seulement celle de la maisonnée —, à l'étude, à la chasse et à tout autre exercice, dit-il, il faut donner jusqu'aux dernières limites du plaisir. Il faut attacher décision et plaisir — la décision est prise, ou du moins le « il faut »

implique une décision et la continue — et garder de s'engager plus avant, où la peine commence à se mêler parmi. C'est donc une décision liée à la considération de la peine choisie, ou qu'on pourrait choisir de subir, ou encore qu'on pourrait être contraint de subir — ce cas n'est pas envisagé. Il y a donc quelque chose qui me préoccupe. Je me rends compte qu'aujourd'hui, dans nombre de cas où l'on est libre de choisir, on choisit l'effort et la peine — les sports de l'extrême, par exemple. Il y a une sorte d'érotisation de la limite franchie entre plaisir et peine, un essai de projeter le plaisir dans la peine elle-même. Montaigne établissait là une frontière que je crois saine et juste. Nous vivons à une époque où cette frontière n'est plus aussi respectée et où se produisent des phénomènes inquiétants. Pourquoi ? Peut-être parce que ce domaine de la rationalité ne satisfait pas tous les individus, qu'ils veulent en sortir, qu'ils ne voient pas toute la légitimité d'un discours rationnel qui aide à vivre et qui entretient le plaisir.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Votre remarque est tout à fait juste. Il est vrai qu'on a l'impression aujourd'hui que le plaisir ne peut être acquis qu'au terme de la souffrance, comme une réalité un peu inattendue qui en émergerait. Ce qui est intéressant, c'est que même dans cette perspective-là, la finalité reste le plaisir. Un plaisir issu de la souffrance, mais un plaisir quand même. On se demande, alors, pourquoi ajouter toute cette souffrance, puisqu'on pourrait accéder plus directement au plaisir. C'est un paradoxe. Depuis l'Antiquité, on considère que rien n'est plus difficile que de vivre selon le plaisir. On a l'impression que c'est une chose aisée, mais rien n'est plus difficile.

PATRIZIA LOMBARDO : Je passe maintenant la parole au public.

LUCIE SOLENS : Votre exposé, Madame, m'autorise à employer la première personne pour vous poser ma question, après avoir vécu dans deux p.182 structures sociales tribales, la mienne, familiale, et celle où j'ai enseigné pendant deux ans, au Maroc. Lorsque j'arrivai à Paris pour y faire des études supérieures, je découvris une littérature de la singularité avec un bonheur immense. Je découvris Jean-Jacques Rousseau, qui ne sépare pas raison et sensibilité, et fis l'expérience d'une liberté que je continue à déguster à Genève, où elle a été parfaitement respectée. Je vous remercie donc d'avoir intégré à la philosophie ce thème de la singularité, avec tous les principes qui lui donnent accès, par la grande porte, à une pensée qui mérite d'être cultivée.

Ma première question est la suivante : ai-je bien entendu, lorsque vous avez parlé d'une singularité qui ne serait ni arbitraire, ni subjective ? Si c'est ce que vous avez dit, je ne comprends pas. Ma deuxième question porte sur les conséquences des événements venant de l'extérieur. Quelles sont les limites de la liberté singulière ? Les événements, avez-vous dit à propos de Gauguin, ne vont pas donner de justificatif à la raison, et vont peut-être mettre en défaut la rationalité. Cela m'interpelle comme si vous éliminiez un principe que les médiévaux appelaient la Providence. On peut certes considérer que les faits ne libèrent pas, mais il y a un pouvoir qu'on peut appeler transcendant, supérieur ou providentiel, qui ensuite peut expliquer et donner raison à la raison.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Sur le premier point, je peux vous répondre très brièvement. Évidemment, la singularité est subjective. Mais ce n'est pas tant la singularité que je qualifiais de subjective que les raisons dont nous nous servons, qui sont liées à

la singularité d'une personnalité. Ces raisons prétendent à l'objectivité. Elles présentent leur bien-fondé et se donnent comme les meilleures possibles. Mais en même temps elles sont singulières. Elles ne sont pas subjectives au sens strict. Ce ne sont pas simplement des préférences du sujet qui se sont exprimées. Ces raisons sont relatives à l'agent. Et j'ai essayé de définir par opposition les termes de relativité à l'agent et de subjectivité. Je conçois bien que c'est un peu technique. Mais il me paraissait important de souligner que ces raisons n'étaient pas strictement subjectives, précisément parce que mon idée directrice était, comme Mark Hunyadi l'a parfaitement remarqué, de garder une ligne très clairement rationaliste. Rationalité un peu complexe et un peu limite, peut-être, pour en revenir au thème de ces Rencontres, mais je tenais à un engagement fort à la rationalité. C'est pourquoi j'ai écarté la possibilité qu'elle soit subjective.

p.183 Votre remarque sur la providence est très juste. Je n'ai pas pris en compte ce genre de donnée, parce que je me suis située dans une perspective de totale immanence. De toute manière, on pourrait faire intervenir la providence beaucoup plus tôt, lorsqu'on se pose la question de savoir quel est le sens de la vie. Beaucoup de gens considèrent après tout que la providence offre une réponse ou un élément de réponse à cette question. Mon choix a donc été, pour purifier la situation de pensée expérimentale, si je puis dire, d'écarter ce genre de considérations. Cela dit, si on les prend en compte, vous avez parfaitement raison. Pour quelqu'un qui donnerait sens à ce genre d'interprétation des événements, on serait sûr alors de ne plus avoir affaire à un événement extérieur, à une réfutation extrinsèque par rapport à la décision, puisque la providence concerne la personne qui a pris sa décision, et que la

décision se rapporte à la personne. Dans ce sens, vous avez tout à fait raison.

OLIVIER MONGIN : Ma question pourra paraître un peu déplacée, parce qu'elle renvoie à un fait divers récent que tout le monde connaît. Je voudrais d'abord me placer sous le signe de Bernard Williams, qui a été évoqué tout à l'heure. La philosophie morale, telle que la pratique Monique Canto-Sperber, et telle que nous devrions tous la pratiquer, a besoin de se confronter à des cas. Monique Canto-Sperber le fait régulièrement. C'est donc surtout à la personne qui participe au comité d'éthique que je m'adresse, ou à celle qui participe au comité chargé de réfléchir sur le problème des images violentes et pornographiques.

On a dit tout à l'heure que nos sociétés ne sont pas dévastées. Anne Nivat a raison. Mais Jean Starobinski a aussi parlé de la douleur. Il y a des corps dévastés, des corps douloureux. Aujourd'hui, le problème dans nos sociétés est de savoir ce que peuvent faire les corps douloureux, sachant qu'ils ont une capacité d'examen de leur vie qui est peut-être plus forte qu'avant. J'évoque à ce propos une affaire récente, l'affaire Imbert, qui vient de se passer en France : il s'agit d'un tétraplégique qui a demandé à sa mère de le tuer. Cette affaire me trouble. Ce garçon a préparé la chose avec sa famille. C'est une vie examinée. Il a écrit un livre, il a écrit au président de la République pour expliquer ce qu'il allait faire, au nom de ce que j'appellerais une rationalité du désespoir. J'aimerais savoir si tu acceptes ces termes. Il y a là une demande d'euthanasie collective : ma vie est singulière, mais c'est quelque chose qui se passe à plusieurs. Que peut-on dire là-dessus ? $_{p.184}$ Je sais bien qu'il existe des groupes, des *lobbies* qui peuvent faire

pression. L'euthanasie aujourd'hui donne lieu à débat et à polémique.

J'en reviens au cas. La décision a été prise, l'acte a eu lieu. Ensuite sont venus l'intervention médicale et l'acharnement thérapeutique. Le jeune homme a fini par mourir. Cela pose la question de l'acharnement thérapeutique. Peu de gens posent ces questions de bioéthique. Mais j'aimerais surtout savoir si tu estimes que dans le cas que je viens d'évoquer, on a affaire à une vie examinée, au sens socratique, avec une décision justifiée.

MONIQUE CANTO-SPERBER : La question touche une dimension fondamentale de l'existence humaine. J'aimerais revenir à ce que tu disais au début à propos du corps souffrant, du corps douloureux. Quelle place prend cette réflexion sur l'existence ? Tu as bien souligné ce paradoxe : moins le corps répond, plus l'esprit est actif, plus je me livre à une délibération presque fiévreuse sur ce que je fais de ma vie, ou plutôt sur ce qu'il reste à faire de ma vie avec ces moyens corporels affaiblis. Il ne perd rien de sa force. Ce paradoxe débouche d'ailleurs sur la question plus générale de savoir que faire dans les cas de maladies qui affectent directement les facultés cognitives. Et il y a aussi les cas de dénuement extrême, où d'une certaine façon le degré de satisfaction de la personne est tellement pauvre, où il y a tellement peu d'occasion d'avoir un désir minimal, où l'idée même d'avoir un projet de vie est tellement privée de substance, que l'on peut se demander ce qu'il reste de toute cette complexité — même s'il y a tout lieu de penser qu'après un travail de restauration individuelle, ces personnes, placées dans des conditions d'existence plus normales, retrouveraient très vite leur capacité de réflexion.

Pour en venir au cas que tu as évoqué, que dire de plus ? Je crois que tu as tout dit. Il s'agit totalement d'un cas de vie examinée. Il s'agit d'un garçon qui était dans une situation de désarroi physique et personnel extrême, sans aucune possibilité d'avenir, condamné à un état excluant toute espèce d'amélioration. Je crois que c'est le fondement de la liberté humaine que de pouvoir choisir, dans la mesure du possible, une mort qui soit à l'image de ce qu'on valorise dans la vie. C'est une chose qui me paraît fondamentale.

Ce que j'ai déploré dans cette affaire, en revanche, c'est son caractère public et spectaculaire. Je garde un certain sens des tabous. Pour moi, des décisions aussi graves sont prises dans l'intimité de la personne. Il se trouve que quand la personne ne peut rien faire pour les mettre en œuvre, quelqu'un doit l'aider. Dans cette affaire, on se trouvait dans une $_{p.185}$ situation extrême, où la mère se sentait dans l'obligation d'agir, par une sorte d'examen de la vie délégué du fils à sa mère, le fils étant arrivé à faire partager à cette dernière les raisons qui l'avaient conduit à considérer la mort comme la seule solution. J'imagine que si la mère a décidé de donner à l'affaire une grande résonance médiatique, c'est pour éviter qu'il y ait des poursuites judiciaires, en tout cas pour qu'il n'y ait pas d'incrimination pénale. D'un point de vue personnel, je ne souhaite pas que le droit place ce genre de chose dans la catégorie des actes permissibles sans restriction. On a affaire à des situations tellement dramatiques, humainement, qu'elles doivent être réglées selon la singularité du cas, dans une concertation avec les personnes impliquées, y compris les médecins. Dans un cas aussi terrible que celui que tu as évoqué, il ne fait pas l'ombre d'un doute que ce qui devait être fait a été fait.

MARK HUNYADI : J'aimerais ajouter une information. Je pense qu'il y a dans cette histoire une ironie et une souffrance supplémentaires. L'ironie, c'est que ce sont les médecins qui ont fini par débrancher le jeune homme. Ce sont donc eux qui ont pris la décision, qui ont délibéré sur quelqu'un qui pourtant avait délibéré sur sa propre vie. La souffrance, c'est que la mère n'a pas pu assister à la mort de son enfant.

ANDRÉ JACOB : Mes remarques contrastent avec ce qui précède. J'aimerais revenir sur le débat entre Anne Nivat et Monique Canto-Sperber à propos de la guerre, qui m'a intéressé parce qu'il pose le problème du mal, qui fait pour moi depuis des années l'intérêt de la réflexion de Monique Canto-Sperber.

J'ai été surpris qu'il n'ait pas été fait état du fossé qui peut exister entre le rationnel et le raisonnable. En préparant une intervention sur l'irrationnel, j'ai eu l'occasion de constater un paradoxe : on peut dire du mal à la fois qu'il est un anti-comprendre, c'est-à-dire qu'on ne peut pas le comprendre, et qu'on peut l'expliquer dans l'extériorité du monde. C'est une reprise du vieux débat, classique depuis Dilthey, entre comprendre et expliquer. Il me semble, dans la ligne de ce qui s'est dit ces derniers jours sur le tragique, que le mal n'est pas l'irrationnel. Il y a une option entre le tragique et le sotériologique. Si le mal est absolument le contraire du raisonnable, on arrive à l'expliquer en prenant un certain recul. De ce point de vue, je suppose, personnellement, que $_{p.186}$ le mal est un grand problème, mais qu'il n'est pas un mystère, comme l'a dit — entre autres — Gabriel Marcel.

J'ai été amené à retrouver, en pure synchronie, l'idée d'une

chute. Le processus d'autonomisation est un processus de montée. Nous ne sommes pas capables de rester à la même hauteur. Le mal s'explique assez bien par ce manque de volonté. On retrouve ici des choses banales, mais qui méritent d'être toujours reprises.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Vos idées sur le mal sont fort intéressantes. S'il y a un lien avec ce que j'ai dit, on peut le trouver dans cette idée que dans le domaine de la vie humaine, le mal revêt des facettes multiples. Il y a le mal de l'événement, de ce qui brise une vie ou met une personne dans une condition malheureuse. Je ne veux pas me lancer dans l'énumération de toutes les facettes possibles du mal. Mais il y a un mal qui est extrêmement intéressant, et qui est celui que l'individu se fait à lui-même. Je pense au destin d'échec que du fait même de certaines décisions, des individus tissent dans leur propre existence. Cette forme du mal m'intéresse beaucoup. Sous sa face la plus obscure, la plus sombre, elle illustre ce que disait tout à l'heure Jean Starobinski. Nos décisions peuvent en quelque sorte conditionner l'apparition de ressources supplémentaires pour le succès, mais elles peuvent aussi conditionner l'apparition de ressources supplémentaires pour l'échec.

Mais je ne fais pas un travail d'investigation psychologique. Ce qui m'intéresse, c'est ce qui reste du travail de la rationalité dans des conditions de ce type. Je ne me suis guère servie de la distinction entre le rationnel et le raisonnable, parce qu'elle a un sens dans certains contextes, mais ne me paraissait pas absolument décisive, en tout cas, pour cette partie de mon travail. Dans la poursuite de la réflexion sur la présence des biens et les valeurs, elle a beaucoup plus de poids.

Etant donné la manière dont nous pensons à nos décisions, il est évident qu'il y a trop de caractères qui semblent disqualifier toute prétention à la rationalité. Pour moi, le défi était de montrer que malgré cela, on peut quand même parler de rationalité, d'une rationalité un peu particulière. C'est pourquoi j'ai jugé inutile de compliquer encore la question avec l'introduction du raisonnable.

JEAN-PIERRE DUPUY : Je voudrais m'adresser à Anne Nivat. J'ai été choqué par certains de vos propos, pour plusieurs raisons. J'aimerais d'abord rappeler à $_{p.187}$ Monique Canto-Sperber, qui s'est déclarée d'accord avec vous, que lorsque vous avez parlé du suicide, il ne s'agissait pas du suicide en général. Ce sont des gens qui se suicident pour tuer le maximum de gens. Dire qu'on peut considérer qu'ils trouvent ainsi un sens à leur existence m'échappe un peu. Je m'étonne que Monique Canto-Sperber se soit dite d'accord avec vous, puisqu'elle a écrit un article brillant dans *Le Monde* après le 11 septembre, en pensant aussi aux attentats suicides au Moyen-Orient, dans lequel elle disait que les catégories de base de la rationalité perdaient tout sens dans ces cas-là. Il n'y a aucune fin que de tels moyens puissent justifier. De tels moyens se disqualifient d'eux-mêmes. On pourrait dire que nous avons affaire là au chef-d'œuvre de l'absurde, et non du sens.

De plus, il me semble que vous vous êtes contredite — il s'agit d'une erreur logique, ce n'est pas très grave. Vous nous avez dit que ces gens que vous avez interviewés et qui rêvaient de commettre des attentats suicides trouvaient ainsi un sens, ou espéraient trouver un sens à leur vie, étant donné que leur vie n'avait pas de sens à cause de la guerre. Mais dix minutes

auparavant vous nous avez dit le contraire, à savoir que la guerre donnait sens à la vie de ces gens. Il faut choisir.

Je suis encore choqué — et je regrette que Monique Canto-Sperber semble également d'accord avec vous là-dessus — par l'affirmation que les gens démunis, les pauvres, ceux qui sont victimes de l'injustice, seraient moins tourmentés par la question du sens de l'existence que les autres, ceux qui avaient des loisirs parce qu'ils avaient des femmes et des esclaves qui s'occupaient des tâches matérielles, ou les bourgeois du monde actuel. Cela me paraît non seulement faux, mais choquant. Il est possible qu'ils n'aient pas les ressources pour articuler des réponses à ces questions. C'est autre chose. Mais qui n'est pas tourmenté par la question du sens de l'existence ? Demain nous parlerons du religieux. Il est évident que le religieux, traditionnellement, a fourni des réponses. On peut dire qu'elles étaient toutes faites, et qu'elles empêchaient la réflexion. Mais c'est trop vite dire. L'universalité du religieux montre bien que les sociétés les plus traditionnelles — qui n'étaient donc pas riches au sens où nous l'entendons — étaient tourmentées par la question du sens de l'existence.

ANNE NIVAT : Je trouve votre réaction un peu agressive. Je vous avais prié dès le départ de m'excuser pour l'aspect non philosophique de mes propos. Vous êtes philosophe, et votre épouse également.

p.188 Je n'ai pas dit que les gens que je rencontre dans ces sociétés dévastées n'étaient pas préoccupés par le sens de l'existence. Je n'ai absolument pas dit cela. J'ai dit que pour eux cette question n'a aucun sens. Pour vous, philosophes, l'existence

a peut-être un sens. Mais pour certaines personnes, la majorité des gens en souffrance que j'ai rencontrés, cette question n'a pas de sens. Ils ne peuvent ni y réfléchir ni y répondre.

Pour ce qui est du suicide, il y a bien sûr différentes sortes de suicides. Mais vous ne pouvez pas dire impunément que tel suicide est meilleur que tel autre. La liberté de tout individu est de choisir de se suicider. Certains choisissent de le faire seuls. D'autres choisissent, plus récemment et dans des conflits qui leur donnent les raisons pour cela, de le faire en tuant le maximum de gens. Les jeunes filles auxquelles je faisais référence ne sont pas dans ce cas. Elles ne sont pas comme les terroristes d'Al Qaïda qui ont pris les commandes d'un avion et se sont jetés contre les tours de Manhattan.

Vous dites que je me contredis. Peut-être. La guerre donne un sens pour certains, elle n'en donne pas à d'autres. Vous dites qu'il faut choisir. C'est facile à dire.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Sur la question du suicide, l'accord que j'ai exprimé avec Anne Nivat portait sur le fait que le suicide est une manière de donner sens à la vie. Cela me paraît incontestable, en tout cas par rapport à la réponse de Camus que nous évoquions. La question du suicide pour tuer est intéressante. J'ai pris position là-dessus, en m'opposant au fait qu'on reconnaisse la moindre moralité ou justification à ces actes. Prendre la décision éclairée, ou en tout cas autonome, de mettre fin à sa vie, c'est une chose, mais prendre la décision de détruire par le même coup la vie des autres, c'est un suicide qui est également un meurtre. On ne peut pas nier cela. Et un meurtre qui est le plus souvent mené dans des conditions atroces, puisque le

meurtrier procède à un massacre de civils à l'intérieur des villes, c'est-à-dire au cœur même de ce qui fonde la relation de confiance, la relation urbaine par excellence. Les terroristes ne se font pas exploser en pleine campagne, ils se mettent au centre même des villes. C'est précisément ce massacre des gens dans les villes dont Olivier Mongin parlait hier.

La remarque de Jean-Pierre Dupuy sur le dénuement est très intéressante. Je crois que d'une certaine manière les deux points de vue sont vrais. Il est vrai que dans le dénuement absolu on peut soit ne penser qu'au sens de sa vie, comme Job, soit ne plus du tout être p.189 capable d'y penser. Il serait très difficile de proposer une formule générale qui rassemble tous les cas. Il me semble que dans des situations de survie telles que celles que je peux imaginer aujourd'hui, où non seulement on est soi-même très démuni, mais où ceux qui nous sont proches sont également démunis, il y a une telle occupation psychique par l'obligation de trouver les moyens de la survie, pas tellement pour soi que pour ses enfants ou pour ceux qui dépendent de nous, qu'on ne voit pas très bien, cognitivement, quelle place il reste pour la réflexion sur le sens de la vie. Personnellement, je pense que cette réflexion est toujours là. Mais elle a plus ou moins d'espace pour se déployer, et surtout plus ou moins de ressources psychiques à utiliser. Pour quelqu'un qui ne pense en priorité qu'à se nourrir, comme cela se passait dans les régimes totalitaires, toute l'inventivité psychologique et rationnelle est en quelque sorte préemptée par ce besoin à satisfaire en première urgence, pour soi et pour ceux qui dépendent de soi. Dans un tel cas, je crois en effet qu'il reste peu de place pour la réflexion sur l'existence humaine. C'est une question d'allocation des ressources psychiques. Cela paraît assez

naturel. Et on a des situations de dénuement où, en revanche, on ne pense qu'à ça. Il me semble donc difficile de trancher sur cette question. Tout est possible et dépend du contexte.

QUESTION : Je ne crois pas que la question soit celle du sens ou du non-sens de la vie, celle du sens ou de l'absurde. La question est celle de la valeur. La formule socratique pose le problème de savoir si une vie est digne d'être vécue. Ce n'est pas une question de sens ou de non-sens. Quand vous posez la question de la décision, vous êtes bien dans une problématique de la valeur ou de la non-valeur de l'acte, et non de son sens ou de son non-sens. D'autre part, dans l'acte réflexif même dont vous avez parlé, le fait de s'extraire de sa circonstance personnelle empirique produit, comme vous le dites, un effet de défamiliarisation. Mais vous dites immédiatement que cet effet fait que j'ai l'impression que ma vie est absurde. Pas du tout : elle est simplement étrange. Elle est rendue telle par l'effet de défamilisarisation, qui suscite une étape intellectuelle de la réflexion. Dans tous les cas que vous avez évoqués, qui étaient pour la plupart très intéressants, il m'a semblé que le problème n'était jamais celui du sens ou du non-sens mais, en réalité, toujours celui de la valeur et de la non-valeur. Question éthique, dans la lignée de celle de Socrate.

MONIQUE CANTO-SPERBER : $_{p.190}$ Vous posez là une question d'ordre général, à laquelle je vais tenter de répondre philosophiquement. Mais il y a aussi l'enracinement socratique que vous lui donnez. Dans le texte grec, on lit *bios abiotos.* Le jeu de mot est facile. *Bios,* la vie, *a-biotos,* non vivable. J'ai glosé autour de l'expression « digne d'être vécu ». J'ai parfois parlé de vie invivable. L'adjectif n'est plus compris aujourd'hui comme « non

vivable ». Je crois que la meilleure traduction que l'on puisse donner serait : une vie pas vraiment vécue. Une vie à laquelle manque une des dimensions fondamentales de l'existence.

Que vient faire le sens là-dedans ? Je ne voudrais pas me perdre dans une discussion sur le mot, parce qu'il désigne des choses extrêmement larges, et surtout très différentes. Mais je crois que vous avez compris ce que je voulais dire en parlant de sens de la vie. Je ne parlais pas de la possibilité de répondre par une formule unique, du genre : « le sens de la vie, c'est... », suivie d'une solution. Une telle chose est évidemment inaccessible, dans quelque domaine que ce soit. J'aborde la question du sens de la vie comme une sorte de réunion de tous les sens que nous pouvons donner à nos décisions et aux choix que nous avons faits. Imaginons que nous puissions, à la fin de notre vie, regarder rétroactivement tout ce qui s'est produit, l'ensemble des décisions que nous avons prises et des effets qu'elles ont eus et nous dire : eh bien voilà, d'une certaine façon cette vie allait vers quelque chose, elle avait une certaine cohérence — je tiens à cette notion — et une certaine homogénéité. Ce n'est pas une vie qui a été, en quelque sorte, divertie entre des objectifs complètement hétérogènes. Ce n'est pas une vie qui a réalisé quelque chose et qui ensuite l'a détruit. C'est une vie où il y a une certaine conspiration de toutes les décisions qui ont été prises vers une configuration qui se présente comme ayant, disons, un sens.

C'est essentiellement cette question qui m'intéressait : la possibilité, par un travail de la rationalité, de donner un équivalent concret, ou en tout cas que nous puissions nous fixer comme objectif personnel, à la formule socratique — examiner la vie pour qu'elle ne soit pas *abiotos.* Examiner, dans ce contexte, me

paraissait vouloir dire essentiellement, étant donné le peu de ressources intellectuelles que nous avons, trouver des justifications à ce que nous faisons de façon que cela constitue quelque chose qui se tienne à peu près. J'emploie un vocabulaire extrêmement qualitatif et sans aucune rigueur, mais vous comprenez bien que sur ce genre de question il est difficile d'utiliser des formules de stricte quantification.

p.191 Quel rôle les valeurs jouent-elles là-dedans ? Elle jouent un rôle tout à fait fondamental, qui est précisément celui dont je n'ai pas traité dans mon exposé, mais qui est tout de même assez distinct de celui du sens. Je crains que vous ne preniez la notion de valeur dans un sens un peu extérieur — où il y aurait des vies dignes d'être vécues et des vies pas dignes d'être vécues. Ce n'est pas dans ce sens que je prends le terme de valeur. Une vie est essentiellement faite de désirs. Ce qui fait que nous nous orientons vers un avenir, c'est une certaine puissance de désir. C'est une capacité humaine fondamentale. Ces désirs nous rattachent à des objectifs de vie, à des projets. Ces projets, nous les valorisons. Nous considérons qu'ils représentent pour nous un certain bien. Jusque là, nous sommes dans un raisonnement tout à fait trivial et admis de tous. La question intéressante — que je traite dans la deuxième partie de mon livre, qui est beaucoup plus largement consacrée à la morale — c'est de savoir de quelle manière ces objectifs s'ordonnent de façon cohérente. Comment s'harmonisent ces différentes valeurs auxquelles nous visons, ces objectifs valorisés auxquels nous reconnaissons de la valeur et qui font en quelque sorte les orientations fondamentales de nos existences ? Ces valeurs sont-elles obligées à une stricte cohérence, peut-il y avoir des incompatibilités, peut-on admettre dans une vie ce que

Patrizia Lombardo appelait tout à l'heure un pluralisme des objectifs, peut-on, dans une vie, désirer des choses complètement différentes les unes des autres, ou faut-il la soumettre à une certaine loi d'homogénéité, qui donne précisément sa cohérence à une vie ? C'est dans ce sens que je prendrais la question des valeurs et des biens comme objectifs ou comme termes de nos désirs.

D'une certaine manière, je suis plutôt réticente à l'idée qu'il y aurait une sorte de gradation des vies humaines selon leur valeur. Je suis très attachée à ce beau passage qu'on trouve à la fin de *La République* de Platon, où il décrit de quelle façon, avant la réincarnation, les âmes doivent choisir des vies humaines dans lesquelles s'incarner. Il y a une sorte de supermarché des vies humaines : vies de guerriers, héroïques, vies semblables à celle d'Achille, glorieuses, ou vies obscures, vies sans accomplissement personnel, etc. Platon insiste sur le fait que dans chacune de ces vies, même si certaines sont tout à fait médiocres, il y a la possibilité de trouver une sorte de formule d'ordre interne qui fait que même la plus modeste d'entre elles atteint le même type, la même intensité d'accomplissement que la vie la plus publique ou la plus héroïque. Platon explique cela de manière assez saisissante. Il décrit le cas de l'individu qui a été placé le dernier dans $_{p.192}$ la ligne de ceux qui vont choisir leur vie. Quand il arrive, il ne lui reste qu'une pauvre vie misérable que tout le monde a oubliée et qui est dans un coin, une vie sans attrait. Il la prend puisqu'il n'a pas le choix. Platon, dans un paragraphe étonnant qui est, je crois, l'un des plus beaux textes de la philosophie sur ce genre de question, insiste sur le fait qu'on peut dire de cette vie, au fond, qu'elle est d'une certaine manière la meilleure, au même titre que

celle qui a été choisie en premier par celui qui avait le plus large éventail de possibilités. C'est l'idée, terriblement optimiste, de la cohérence interne d'une vie : quelles que soient les ressources dont on dispose — je ne parle pas des situations extrêmes, où il n'y a que des vies de malheur — il y a toujours un jeu possible entre les dispositions intérieures, la manière de percevoir les événements et d'y réagir, une sorte d'orchestration intime que chacun construit au cours de sa vie entre les émotions, les désirs et les objectifs. Ce qui fait que même dans la condition la plus modeste, on écarte les cas de malheur extrême, et qu'une forme interne d'accomplissement peut être trouvée au même titre que dans la condition la plus glorieuse. Je crois que c'est une idée à méditer.

QUESTION : Nous avions une société pacifiée par rapport aux drames de la Tchétchénie, de l'Irak ou d'ailleurs, mais nous vivons dans une société d'une extrême violence, où la morale se dissout au quotidien, où l'homme est de plus en plus fractionné, de plus en plus seul, avec un individualisme forcené où le moi prime sur le nous. Bref, notre société se dissout au quotidien, il suffit de se rendre dans un préau d'école pour s'en rendre compte.

J'aimerais vous soumettre une question que je me pose depuis longtemps sans lui trouver de réponse. L'éducation paraît pacifier l'homme. Or, pour faire court et simple, et pour prendre les cas les plus tragiques du siècle passé, je constate que les deux totalitarismes qui se sont établis en Allemagne et en Union soviétique, le furent sur des sociétés armées de gens intelligents et cultivés, au sens classique du terme. Ma question est la suivante : en quoi l'éducation préserve-t-elle de la barbarie ? Les

nazis avaient de grands philosophes, de grands physiciens, de grands mathématiciens, des gens cultivés. Ceci me préoccupe. L'URSS, d'une certaine façon, avait son passé et son savoir. Cela ne l'a pas préservée des bagnes que vous connaissez.

Autre question, à Monique Canto-Sperber et à Anne Nivat. J'ai été moi aussi sensible à l'idée d'Anne Nivat qu'il y a des instants pour faire de la philosophie, comme nous le faisons ici, et des instants où $_{p.193}$ la vie s'impose à nous de façon tragique. Tout le monde est certainement d'accord, ici, pour condamner le terrorisme des gens qui en se suicidant apportent la mort. Mais le pilote d'un B52, lui, ne se suicide pas mais apporte assurément la mort. J'attends aussi une réponse sur cette question, qui me préoccupe beaucoup.

ANNE NIVAT : Vous dites que nous sommes tous d'accord pour condamner le terrorisme. Encore faudrait-il comprendre ce qu'est vraiment le terrorisme et pourquoi il existe. Personne ne se pose cette question. Elle est pourtant compliquée. Pourquoi le terrorisme existe-t-il dans nos sociétés, aujourd'hui, au XXIe siècle ? Pourquoi la puissance la plus riche et la plus prospère du monde, à savoir les Etats-Unis, provoque-t-elle tant de haine ? Pourquoi des gens décident-ils de se suicider en apportant la mort à d'autres, pour faire parler des conflits, pour se libérer, comme ils le disent eux-mêmes ? Je n'ai pas la réponse. Tout ce que j'essaie de faire, c'est de me rendre sur les lieux et d'écouter la voix de ceux qui n'ont jamais la parole, ou de ceux dont la parole provoque des réactions agressives, parce que ce qu'ils disent est difficile à entendre. Ce que je veux, c'est les entendre, recueillir leur parole et vous la donner. Ensuite, chacun fait ce qu'il peut de

cela. Mais je crains que dans nos sociétés très cultivées, on a tendance à faire l'impasse sur ces témoignages, à ne pas chercher ce qui fait mal à comprendre, c'est-à-dire à notre part de culpabilité dans la situation actuelle, qui est celle du terrorisme global.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Pour répondre à la première question, que voulez-vous que je vous dise, sinon ce que vous savez déjà ! L'éducation n'a pas d'effet causal garanti sur la qualité morale des actions. Quelles conséquences concrètes voulez-vous en déduire, sinon que nous ne pouvons pas faire autrement que penser que des êtres plus instruits, plus autonomes, ayant une forte expérience civique, seront peut-être moins susceptibles d'agir de manière épouvantable. Mais nous n'avons aucune espèce de garantie. Il n'y a pas d'effet causal immédiat entre les états mentaux des personnes et leurs actions. Ce n'est parce qu'on est une personnalité cultivée et informée qu'on va bien agir.

Les choses ne se passent pas ainsi pour plusieurs raisons. D'abord, parce que la force des passions, en particulier lorsqu'elles fonctionnent de manière collective, est extrêmement grande. Le fait d'être p.194 particulièrement éduqué ou cultivé ne constitue qu'une première barrière, facilement détruite. Ensuite, à cause du fait que le sentiment de ce qu'on fait à l'autre, est extrêmement malléable par la pensée. A l'instruction et à l'éducation que vous avez évoquées, il faudrait ajouter un autre type d'éducation mentale, qui consiste à constamment se représenter, dans la description la plus neutre et sans aucune espèce de rationalisation, ce que je suis en train de faire subir à l'autre, qui est un être humain comme moi. J'imagine que lorsqu'une personne en torture

une autre, cette sorte de garde-fou — que suis-je en train de faire et qui ai-je en face de moi ? — ne marche plus. Sinon, l'acte de torture ne pourrait pas se poursuivre. Donc, il vaut mieux éduquer les personnes, il n'y a rien d'autre à faire que cela. Mais il n'y a aucune garantie que cette éducation nous préserve d'un retour à la barbarie.

Sur la question du terrorisme, je le condamne absolument et ne lui trouve aucune sorte de justification. J'admets qu'il y a des explications sociales. Il y a certainement des récits qui doivent être entendus, pour faire connaître le cheminement psychologique et la réalité sociale qui conduisent à ce genre d'acte. Mais en ce qui me concerne, je suis très attachée à la description des actes pour ce qu'ils sont, et l'acte de tuer est l'acte de tuer, c'est tout. Il n'y a pas de manière de le décrire autrement selon la personne qui le commet. Il n'y a certainement pas d'excuses supplémentaires à trouver. Il y a des explications, mais pas de justifications. Je tiens énormément à cette distinction.

Je n'ai pas bien compris votre comparaison avec les B52. Il me semble qu'un B52 qui bombarde des populations civiles, c'est du terrorisme, purement et simplement. Je ne vois pas comment on peut qualifier les choses autrement.

ROLAND OMNÈS : J'aimerais faire une remarque qui m'a paru manquer dans la discussion sur le terrorisme. Je condamne le terrorisme comme tout le monde. Mais je dirai qu'il a malheureusement une explication parfaitement rationnelle, et qui peut nous faire peur. C'est que des hommes ont compris que l'homme peut être une arme.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Votre remarque est intéressante. Prenons le premier point. Le terrorisme est-il rationnel ? Il y a des terrorismes qui le sont. Ce qu'on appelle le terrorisme utile, par exemple : on veut atteindre un objectif, et le moyen d'y parvenir est de provoquer la mort dans une p.195 communauté de civils qui n'ont absolument rien à voir avec cela. Dans un tel cas, il y a une fin et il y a des moyens. La définition classique de la rationalité donne comme rationnelle toute conduite où les moyens sont appropriés à une fin. C'est donc du terrorisme rationnel. En revanche, la question se pose de savoir comment qualifier le terrorisme qui est un terrorisme de la pure destruction, de l'annihilation. Prenons le cas de l'attentat du 11 septembre. On ne voit pas très bien quelle est la fin, quelle est la cause, ni quel est l'objectif. On se trouve dans une situation très bizarre, où un moyen extrême est utilisé. Mais quelle est la cause, sinon en quelque sorte la pure affirmation de la violence et la volonté de faire prendre conscience aux Etats-Unis qu'ils sont vulnérables ? De ce point de vue, ça a réussi. Mais quelle est la cause ? On ne peut pas vraiment dire qu'il s'agit d'un objectif, comme chez les anarchistes russes ou le FLN en Algérie. On est, me semble-t-il, dans un tout autre cas de figure, celui d'un moyen sans fin. Situation étrange : un moyen maximal sans fin. Je m'interroge sur la rationalité d'un tel acte. Je ne vois pas bien ce que peut signifier l'affirmation que ce genre d'acte serait rationnel, puisqu'il n'y a pas de fin facilement compréhensible et qu'il n'y a pas d'appropriation des moyens à la fin. Que veut dire le terme rationnel ? C'est une question que je me pose.

J'en viens à la question de la vie humaine. En philosophie politique, chaque fois qu'on a essayé de comprendre pourquoi les

personnes ne se comportent pas de manière épouvantable les unes envers les autres, pourquoi on ne torture pas son voisin aussitôt qu'il est seul avec son argent à côté de lui, pourquoi les êtres humains, étrangement, se soumettent à des normes, on est arrivé à la même explication : c'est parce qu'ils tiennent à leur vie. Parce qu'ils tiennent à leur vie, ils reculent devant des types de comportement qui pourraient, à plus ou moins long terme, menacer leur propre vie — on les exécuterait, on les mettrait en prison, on userait de mesures de rétorsion. L'argument qu'ils tiennent à la vie est important. Il fonde beaucoup de nos interactions. La dissuasion nucléaire, au fond, a fonctionné pendant plusieurs décennies sur cette certitude que quand deux pays possèdent l'arme nucléaire, aucun des deux n'a envie d'être entièrement détruit, avec sa population. Comme celui qui frappe le premier se suicide — on en a parlé hier —, personne n'a envie de frapper parce que personne n'a envie de se suicider du fait d'une réplique immédiate. Cet élément n'est pas très sophistiqué, mais il est assez solide et il pèse dans les interactions. Il est vrai que dans le cas du terrorisme kamikaze, on se retrouve face à un phénomène assez p.196 extraordinaire, même par rapport à la justification classique du terrorisme. On sort ici du schéma classique d'explication du terrorisme. J'insisterai néanmoins sur le fait que si certains types de terrorisme sont rationnels et d'autres ne le sont pas, tous à mon avis sont injustifiables. La présence d'objectifs affirmés dans certains cas et leur absence dans d'autres est quand même une distinction dont il faut tenir compte.

ANNE NIVAT : Une remarque en passant : la notion de terrorisme est relative, comme tout. La population civile, en Tchétchénie, estime qu'elle subit du terrorisme de la part de l'Etat russe. Il y a

un terrorisme d'Etat et un terrorisme d'individus. Nous n'en avons pas la même perception. Mais si les jeunes femmes tchétchènes sont prêtes à perpétrer des actes terroristes, c'est en réponse à ce qu'elles estiment être le terrorisme de l'Etat russe, qui a le monopole de la violence.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Je crois qu'on peut se mettre d'accord autour de cette définition du terrorisme : toute atteinte massive contre des civils peut être définie comme terroriste, que l'instigateur soit un Etat ou un groupe.

GEORGES NIVAT : Il faut quand même rappeler que la vie politique russe a été marquée par le terrorisme. Albert Camus, dans *L'Homme révolté,* en a tiré un certain nombre de leçons. L'une d'elles est très intéressante, c'est celle où il définit le terroriste pur. Lorsque Kaliayev a décidé d'abattre un Grand-Duc, frère de l'Empereur Nicolas II, la première fois qu'il s'est trouvé en position de l'abattre, il n'a pas lancé sa bombe parce qu'il a vu que la Grande-Duchesse et ses enfants étaient dans la calèche. Le Grand-Duc a donc été épargné ce jour-là. Quelques semaines plus tard, il a repris l'étude des déplacements du Grand-Duc, il s'est mis en position pour envoyer la bombe, la Grande-Duchesse n'était plus présente. Celle-ci ira le voir ensuite dans la forteresse Pierre-et-Paul où il est incarcéré. La discussion entre la Grande-Duchesse, maintenant veuve, et l'assassin dure environ deux heures. Tous les terroristes russes ont discuté du problème de la moralité de l'acte qu'ils exécutaient. Il s'agissait pour eux de supprimer un homme qu'ils jugeaient immoral. Mais ils s'interdisaient absolument de supprimer quiconque était à côté de cet homme. Dans *Résurrection* de Tolstoï, la discussion entre les

terroristes porte sur l'emploi de la terreur et la p.197 question de savoir jusqu'où on peut l'employer. Il me semble par conséquent que dans l'acte du terrorisme il peut y avoir des considérations morales aussi. Mais elles se marquent toujours par des limites auto-imposées.

MONIQUE CANTO-SPERBER : J'en suis convaincue. Mais l'acte que vous décrivez peut aussi être décrit comme un assassinat, un assassinat ciblé. On juge qu'une personne, du fait de son rôle politique et des conséquences extrêmement néfastes qu'a son action, doit être supprimée. C'est un acte terroriste au sens strict, mais ce n'est pas un acte terroriste au sens où on l'entend maintenant, où il s'agit de tuer des civils qui n'ont rien à voir avec la cause en question, dans un lieu public et de manière non seulement à tuer des personnes, mais à détruire en même temps une certaine atmosphère urbaine de confiance et de coexistence pacifique, afin de provoquer un effet de terreur sur l'ensemble de la population. C'est ce à quoi visent les exactions russes en Tchétchénie, ce à quoi visaient les bombardements de villages au Viet Nam. Je suis en accord total avec vous : cette question des limites est absolument fondamentale pour qualifier les actes.

@

TABLE RONDE [1]

« SI DIEU N'EXISTE PAS, TOUT EST PERMIS »

INTRODUCTION DE GEORGES NIVAT
professeur honoraire de l'Université de Genève

@

Mesdames, Messieurs,

p.199 J'ai le plaisir d'ouvrir ce dernier débat de nos Rencontres. Ce sera une table ronde avec beaucoup de participants : Madame Louisette Ighilariz, que vous n'avez pas encore entendue, qui parlera la première après mon intervention ; Marc Faessler, qui parlera en second, Monique Canto-Sperber, Franca Madioni, Olivier Mongin, Anne Nivat que vous avez déjà entendus.

« Tout est permis » est une idée qui rôde dans l'œuvre de Dostoïevski dès la conception du Grand Pécheur. Elle passe dans les *Démons,* elle se déploie dans *Les frères Karamazov,* histoire d'un parricide où tous sont meurtriers en acte ou en intention.

Or Ivan, le « gauchiste », le rationaliste a écrit un article dont on discute devant le starets : sans l'immortalité de l'âme, il n'y a pas de meurtre ! Dans la célèbre rencontre avec son frère Aliocha, disciple du starets, à l'auberge, au chapitre « Pro et contra », il lui raconte sa « légende du Grand Inquisiteur ». Le Christ revenu sur terre incognito est arrêté par le Grand Inquisiteur dans une rue de Séville. Nous n'avons plus besoin de toi. Tu leur as donné la liberté et très peu de miracles. Tu n'as multiplié les pains qu'une fois

[1] Le 27 septembre 2003.

seulement. Nous, p.200 nous leur avons enlevé la liberté, et donné le pain, nous avons changé les pierres en pains. Tel est le tête-à-tête entre le divin du Christ et la violence de l'église établie — dans la mise en scène de Dostoïevski.

Le starets s'est profondément incliné devant Ivan : Ivan lui demande pourquoi. Le starets lui dit : « Ou bien vous avez une grande foi, ou bien vous souffrez beaucoup. » Pour convaincre son frère, Ivan dit qu'il ne refuse pas Dieu, mais qu'il « lui rend son billet ». Parce qu'on commet le mal en son nom, parce qu'on torture des enfants, parce qu'on lacère les yeux d'un cheval.

Oui, c'est le « tout est permis », murmure Aliocha. La même idée rôde dans toute la Correspondance de Dostoïevski, en particulier dans la lettre à un certain Ozmidov, qui déplorait l'arrêt de la publication du *Journal d'un écrivain.* « Je n'entendrai plus vos pensées sur la nécessité du concept de l'immortalité de l'âme en vue du progrès humain », se lamente Ozmidov. Dostoïevski lui répond de façon saisissante en février 1878 : « A présent, imaginez que Dieu n'existe pas, non plus que l'immortalité de l'âme (l'immortalité de l'âme et Dieu, c'est la même chose, la même idée). Dites-moi, alors, pour quelle raison je devrais vivre bien, faire le bien, si je dois mourir complètement sur la terre ? »

Ivan écoute Aliocha interpréter ses thèses à propos de son poème « Un certain bouleversement géologique », dont Aliocha résume ainsi l'argument : Il y a des gens qui veulent repartir à zéro, tout détruire, en recommençant par l'anthropophagie. Mais, ô aveugles, c'est seulement Dieu qu'il faut détruire !

« Une fois que l'humanité aura renié complètement Dieu (et cette période va arriver comme tout changement géologique,

d'elle-même, sans anthropophagie), l'ancienne manière de voir tombera et il lui succédera de l'entièrement nouveau. Les hommes s'accoupleront exclusivement pour prendre à la vie tout ce qu'elle peut donner, exclusivement pour leur bonheur ici et dans ce seul monde. Il n'y aura plus Dieu, l'homme pourra être Dieu. Tout est permis, et ça suffit. »

« Tout cela est très attrayant, mais si je veux faire une saloperie, à quoi bon la sanction de la vérité ? »

Dans son *Traité du désespoir et de la béatitude,* André Comte-Sponville répond à l'argument d'Ivan Karamazov, et du même coup à Dostoïevski, le créateur d'Ivan, le coresponsable de l'idée : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. »

« Dostoïevski se trompe : même si Dieu n'existe pas, il n'est pas vrai que tout soit permis », déclare André Comte-Sponville. Il n'est $_{p.201}$ pas vrai que si nous étions en possession de l'anneau de Gygès, qui rend invisible et permet de commettre le mal en toute impunité, nous deviendrions des *bêtes humaines.* »

L'exemple que donne André Comte-Sponville est le suivant : je suis Gygès, un enfant passe, Gygès tend la jambe et fait tomber l'enfant. Gygès aurait pu ne pas tendre la jambe. Il a prouvé sa liberté totale en étant mauvais, alors qu'il aurait pu ne pas l'être. Correction de l'auteur : en fait, Gygès ne fait pas le mal pour le mal, mais pour le plaisir. « Socrate, anneau ou pas, serait resté tranquille. » Parce que Socrate n'aurait aucun plaisir à voir tomber l'enfant. (Platon parle de Gygès au livre II de *La République.* « Personne n'est juste de son plein gré, mais par contrariété », conclut-il.)

Stavroguine, armé de l'anneau de Gygès, fait le mal pour le

mal. Il surveille Matriocha, il viole l'enfant. Il le fait froidement, sans être ce qu'on appelle aujourd'hui un *pédophile,* mais simplement et uniquement pour *transgresser.* Pour « rendre son billet à Dieu ». Sans Dieu, précisément, il n'aurait pas violé. Et donc c'est plus « Si Dieu existe, tout est permis » qu'il conviendrait de dire. Comte-Sponville, on le voit, renvoie la flèche à Dostoïevski, et lui dit : mal raisonné !

Fonder la morale hors de la religion, tel est l'enjeu. Telle est l'ambition de Comte-Sponville et de bien d'autres. Mais il y a aussi un immoralisme fondé en Dieu.

Et d'autres répondent aujourd'hui différemment encore. Les bombes humaines lancées par un certain Islam apportent cette réponse implicite : puisque Dieu existe, tout est permis !

Tel n'était pas le raisonnement de Jan Palach lorsqu'il s'immolait par le feu. Au nom d'une morale, il transgressait l'interdit de porter la main sur soi-même. Il refusait tout terrorisme mais sa mort était un message moral de protestation.

Monique Canto-Sperber nous a brillamment fait revivre une morale grecque, une morale qui délibère, où le sujet autonome délibère. Et peut conclure comme Palach.

Mais le bourreau, quel qu'il soit, fait problème. Dostoïevski, encore lui, dans *Les notes de la maison morte,* parle du bourreau qui est en chacun de nous. *L'école d'impiété* de l'écrivain serbe Aleksandar Tisma est à ce titre un livre extraordinaire. Le bourreau serbe aux ordres des Allemands torture par l'eau sa victime allongée nue, ficelée, gonflée. Il y a l'entonnoir. On ne se presse pas. La femme du bourreau, de temps en temps, lui téléphone. Elle lui dit, affolée, que le petiot a une crise. On l'emmène à

l'hôpital. Le bourreau, lui aussi affolé, continue d'enfourner l'eau, mais se demande si Dieu ne le $_{p.202}$ punit pas. Voici que le corps gonflé, aqueux, jaune rend le dernier hoquet. Sa femme retéléphone. Le petiot va bien. Donc Dieu n'existe pas. Ou, s'il existe, il permet tout. Mieux, il approuve tout. Telle est la leçon de morale de cette « école d'impiété ».

Si Dieu n'existe pas, tout est permis, déclare Ivan. Si Dieu n'existe pas, rien n'est permis, rétorque Comte-Sponville. Dieu n'existe pas, donc je suis la seule source de la morale, disent les saints laïques comme Jan Palach. Dieu existe et Dieu autorise tout, affirme Tisma.

C'est de ces deux paires de paradoxes que nous parlerons ce matin. L'immonde existe, Dieu existe, l'immonde n'existe pas, Dieu n'existe pas. Nous sommes près et loin de Malebranche et de Leibniz. Il faut « faire avec ». Avec l'ombre portée sur Dieu et avec le « hors-frontière » des bourreaux d'aujourd'hui.

Les limites, on les sent atteintes, dépassées, enfreintes. Mais on ne sait où arrêter la frontière, comment la définir. Tchernobyl a ouvert une brèche dans l'humain. Svetlana Alexievitch recueillant la confidence froide, presque cynique d'une femme russe réfugiée du Tadjikistan, et qui s'est installée seule dans la zone rouge interdite, en Biélorussie. Elle mourra du cancer, mais elle mourra en paix...

Le professeur Bandajevski, chargé de surveiller la santé des populations irradiées, a avancé la théorie des « petites doses », pires encore que les massives. Le caesium ferait son œuvre dans les organismes des enfants, plus sûrement encore. Le laboratoire de Bandajevski a été fermé, lui-même arrêté. Un cœur d'enfant de

neuf ans ressemblant à un cœur usé de vieillard... Deux millions d'êtres humains, dont un demi-million d'enfants, seraient ainsi en état de vieillissement avancé et irrémédiable.

Il y a ces cœurs de vieillards dans les poitrines d'enfants. Il y a le black-out de l'information. Il y a l'indifférence des publics occidentaux quand l'événement n'est pas au téléjournal de 20 heures. A Clermont-Ferrand, pour une séance sur l'affaire Bandajevski, sont venues cinq personnes. Cœurs de vieillards dans des poitrines d'enfants. Cœurs de pierre, comme dit le prophète, dans nos propres poitrines.

Pourtant nous consommons de l'émotion, de la compassion, de l'indignation. Mais cela par prétérition, sur ordre non dit des médias qui sont là, dans l'intimité de chaque foyer, de chaque isolé. Nous confions nos vieux aux services sociaux, nos pervers aux psychiatres, nos criminels de guerre aux tribunaux de La Haye. Et cette remise de la justice en des mains professionnelles a pris de gigantesques p.203 proportions. Elle nous déculpabilise, encore pire, elle nous châtre du sentiment même de la faute.

L'urbicide est sûrement un thème qui nous concerne ce matin. La ville peut devenir bourreau. Gogol décrit une ville bourreau. Mais les Medellin de la drogue, du crime, du sexe que nous décrit le Colombien Fernando Vallejo sont combien plus terrifiantes. *La Vierge des Tueurs* s'achève par la vision d'une morgue où les NI (non identifiés), les mieux congelés, vont, pendus à des crocs comme des bœufs, d'une morgue à l'autre ; et sont enterrés au bout de trois mois aux frais de l'Etat.

L'urbicide est quand même aussi près de nous avec les SDF, cette ville de cartons que j'ai vue dans la gare centrale de Tokyo.

Ville de cartons, chercheurs de vie éreintés par l'échec et qui ont le regard vide, ne sont plus capables du choix personnel rationnel.

Alors je vois quelques questions pour ce matin :

> — Dostoïevski a-t-il tout faux, tout juste, à moitié ? Son « tout est permis » est-il une outrance, comme dit Comte-Sponville, et peut-on construire des valeurs et bâtir de la raison sur le désespoir ?
>
> — La morale laïque est-elle possible, la prise de décision morale face à l'avènement proche d'un nouvel eugénisme et à la construction d'un monde biorobotique ?
>
> — Y a-t-il forcément plusieurs morales à l'heure des cloisonnements civilisationnels ?

Pour commencer la discussion, je voudrais me tourner vers Madame Louisette Ighilariz, dont le livre *L'Algérienne* est un récit qui a été recueilli par Anne Nivat, par ma fille, récit qui ne porte pas exclusivement sur la guerre en Algérie, sa participation aux forces de libération ; elle a subi la guerre, mais elle a aussi subi la torture. Elle s'est trouvée sur cette table qui nous est décrite dans la *Leçon d'impiété* d'Aleksandar Tisma. Son livre a suscité une certaine émotion. Moi-même j'étais en Algérie à l'époque, d'autres dans la salle étaient aussi en Algérie. Je n'ai pas été confronté — j'ai eu le bonheur de ne pas être confronté — à la question : « Que faire si je reçois l'ordre de torturer ? » Un de mes camarades d'Ecole a reçu cet ordre, l'a refusé ; ses lettres admirables ont été publiées dans *Esprit,* à l'époque ses *Lettres à ma mère.* Le général Aussaresses, le général Schmidt, d'autres personnes qui étaient haut placées dans l'armée française ont pris la parole au sujet de ces actes de torture, soit pour les mettre en doute, soit pour les

minimiser, soit pour les assumer. Le livre de Louisette Ighilariz est là pour nous faire réfléchir, précisément, à ce point de morale p.204 essentiel : « Jusqu'où peut-on aller ? » Est-ce que la vieille division entre le possible et l'impossible, le permis et le non-permis, sur laquelle est fondé l'honneur militaire — parce que malgré tout beaucoup d'armées ont combattu sans recourir systématiquement à la torture dans les caves — a encore sa raison d'être ? Néanmoins, les bombardements de Dresde, les bombardements massifs, sans valeur militaire, posent aussi des questions gravissimes. « Se rappeler est une thérapie », dit Louisette Ighilariz, et j'ajoute une thérapie qui est certainement valable pour elle, mais une thérapie qui est valable pour nous également. Le plus extraordinaire dans ce livre, c'est la dédicace : « A la mémoire de mon ange sauveur le médecin-commandant Richoz ». Et en me tournant vers Louisette Ighilariz, évidemment comme vous, j'attends son témoignage. Mais j'attends aussi, brièvement bien sûr, ce qu'elle pense de la continuation d'un certain massacre en Algérie. Que signifie cette abomination de massacres de villages, de familles, de jeunes filles, de jeunes femmes en Algérie ? Nous sommes presque impuissants à comprendre. Madame Ighilariz vous avez la parole.

LOUISETTE IGHILARIZ : Merci de m'avoir invitée. Une invitation symbolique pour moi. Un symbole très marqué parce qu'à que quelques kilomètres de Genève, à Evian en 1962, ont été signés les accords mettant fin à la guerre d'Algérie. Un autre symbole, appelez-le destin, appelez-le la providence, appelez-le *mektoub* comme chez nous : il se trouve que le président Georges Nivat était appelé pendant la guerre de libération et a été blessé par les combattants algériens ; moi, j'étais de l'autre côté et grièvement

blessée également par les Français. Et aujourd'hui nous nous retrouvons, ainsi qu'avec Anne Nivat, sa fille, qui est coauteur de mon livre *L'Algérienne* dans lequel je ne fais que témoigner. Je ne fais que mon devoir de mémoire. Je ne fais que relater mon vécu, le vécu que certains Français m'ont fait subir, subir l'innommable, l'inqualifiable.

Il y a déjà quarante ans que cela s'est passé, un bail comme on dit en France. Pourtant tout cela me semble si proche. J'aurai peut-être du mal à aligner les dates précises, mais je resterai fidèle à l'essentiel de cette période intense et inoubliable qui a fait de moi une *moudjahida* (combattante, résistante) au vrai sens du terme.

J'espère que je ne vais pas me laisser engloutir par cette émotion qui, parfois, m'envahit et qui risque de me submerger en permanence au risque de me rendre ridicule. Avant d'entrer dans le vif du sujet et $_{p.205}$ d'aborder mon témoignage, je tiens à dire à l'assistance, aux organisateurs des Rencontres les sentiments d'amitié, de fraternité, de solidarité qui se mélangent et se bousculent dans ma tête et dans mon esprit, rendant parfois la narration bien difficile.

Mon histoire est une histoire vécue, douloureuse et simple à la fois. C'est mon histoire qui se confond, se forge avec et par la lutte pour l'indépendance de l'Algérie. J'étais jeune, vingt ans, mes parents m'ont profondément marquée. Ils m'ont enseigné ce qui était le plus précieux pour eux : les valeurs des gens opprimés qui voulaient s'affirmer et préserver leur dignité, leur culture face au colonisateur.

La jeune fille que j'étais découvrit très vite la torture, l'injustice,

le manque de respect vis-à-vis de l'autre, le viol physique et psychologique de la personne humaine et plus particulièrement de la femme. Bousculée, traumatisée par cet état de fait, j'ai eu la chance d'avoir des parents militants, engagés, prêts au sacrifice suprême. J'étais donc prête à prendre des risques pour pouvoir continuer à me regarder dans la glace. C'est ainsi que j'ai choisi d'agir avec celles et ceux qui se battaient pour l'indépendance de l'Algérie. Cette période vécue s'est déroulée de janvier 1956 à juillet 1962 avec des moments d'intensité rare, des moments qui m'ont marquée à vie, des moments qui m'ont permis d'accepter et de dépasser la peur, de prendre des risques en un mot, d'apprendre à me battre, à militer. Il y a des situations tragiques, dramatiques que l'on peut relater, décrire avec des mots, pour d'autres le silence s'impose, le regard interrogateur cherchant un soutien, une explication, un questionnement...

Oui, j'ai été torturée durant deux mois et demi du 29 septembre au 15 décembre de l'année 1957.

Oui, je voulais me suicider mais n'ai pu trouver le moyen, si petit soit-il, pour mettre fin à mes jours, afin de me libérer de la douleur atroce que mes tortionnaires ne cessaient de m'infliger.

Oui, j'ai subi le déshonneur, on m'a dégradée, salie, enlaidie, souillée.

Oui, la torture a envenimé d'une manière considérable la guerre d'Algérie.

Oui, l'usage de la torture a retardé l'heure de la paix.

Alors que j'étais une loque humaine, gémissante de douleur, d'humiliation et d'impuissance, la moitié de mon corps était sous les plâtres, c'est-à-dire tout le côté droit (jambe, torse, bras suite

aux multiples fractures ouvertes dues à une rafale de mitraillette au maquis). Un militaire survint, gradé, fit son entrée dans la cabane où p.206 j'étais détenue. Pour la première fois depuis mon arrestation je rencontre un militaire plutôt correct au sens propre et figuré du terme.

Questions et interrogations : « Mais, mon petit, on vous a torturée ? Qui vous a mise dans cet état ? On va vous soigner », m'a-t-il dit. Jamais depuis mon arrestation un militaire ne m'a tenu ce langage, un langage aimable et respectueux. Personnellement, j'ai cru rêver mais la vigilance de la maquisarde que j'étais m'a fait comprendre qu'il ne fallait pas trop croire en cette personne. Par exemple, lorsqu'il m'a promis qu'il me soignerait, cela voulait dire en langage militaire de l'époque que j'étais bonne pour la « corvée de bois », c'est-à-dire bonne à être « liquidée ». J'étais soulagée à l'idée qu'enfin un militaire allait mettre fin à mes douleurs, c'était une libération que j'espérais depuis plus de deux mois.

Le coût de la douleur... depuis je suis pour l'euthanasie. J'ai peur maintenant quand je sens, je sais que je vais tomber malade. Je demande à être euthanasiée, parce que le problème du suicide, de l'euthanasie a été posé ici. Mais le problème qui se pose est le suivant : Qui va me faire une piqûre intraveineuse ? Qui va pouvoir accepter de faire cela ? Ce choix est particulier, individuel. C'est un choix individuel parce que quand on arrive à la limite du supportable, quand on arrive à l'extrême, je vous assure que la vie n'a plus de sens. Je comprends — je suis contre — mais je comprends les bombes humaines. Pour ces kamikazes, bombes humaines égalent B 52. Les B 52 déversent des tonnes et des tonnes de bombes sur les civils. Ne disposant pas de cet avion sophistiqué et au prix d'une manipulation de la religion, ces

désespérés « fabriquent » des bombes humaines. Les bombes humaines, les kamikazes n'ont plus rien, ont tout perdu. Quand une personne a tout perdu, a perdu toutes ses forces, elle n'a plus de repères. De plus, la religion islamique lui dit que si elle s'engage dans cette voie, des vierges l'attendent au paradis. On pousse ainsi les gens vers ces actes suicides, ces actes extrêmes.

Quelqu'un, cette semaine, a dit que nous sommes dans un siècle de fous. C'est vrai : on est dans un siècle de fous. Moi, depuis quelques jours, je suis au milieu d'un parterre d'hommes apaisants, de philosophes, de physiciens, qui m'ont effectivement apaisée, « désangoissée » (Si l'Académie française me permet ce mot), alors que dehors le monde est cruel, angoissant, violent.

Et notre table ronde ne serait pas complète si on ne touchait pas la réalité actuelle, celle des conflits et des guerres. Mais ce que nous, personnellement, demandons et ce pour quoi je continuerai à me battre, c'est qu'on privilégie la communication. Pas de douleurs $_{p.207}$ physiques, s'il vous plaît, je combattrai, je lutterai jusqu'au bout contre la torture. Merci.

GEORGES NIVAT : Merci Louisette Ighilariz. Je pense que Marc Faessler pourrait prendre la suite en tâchant de répondre à une, deux ou trois de mes questions s'il les trouve pertinentes.

MARC FAESSLER : Pour que le mot « Dieu » prenne connaissance de limite au cœur de l'humain, il faut qu'il excède la pensée qui le pense en se signifiant dans l'Infini éthique qui, au pli de la parole et du visage, déborde de sa fragile injonction l'excès du mal toujours possible. Telle est la thèse que je voudrais proposer pour suggérer une Transcendance qui — de ne relever ni de l'existence,

ni du monde des essences, mais d'un registre d'Altérité tout autre — instaure, sous la modalité démesurée d'un excès du Bien, un point d'arrêt prophétiquement signifié à nos risques d'anéantissement.

Car l'humain, qui peut par le truchement de son savoir se comprendre tel une condensation du temps au creuset de son infinitude (perspective que développe Michel Serres dans *Hominescence* et dans *L'Incandescent*) ou comme une contemplation intériorisée de l'infiniment grand et de l'infiniment petit sous la forme des lois fondamentales qui le déterminent (comme l'a suggéré Roland Omnès dans sa conférence en dialogue avec Henri Atlan), demeure préalablement un existant, *donné à* lui-même et *exposé* à ce qui advient. Sa première limite existentielle est dans la vivacité même de la vie, dont le *cogito* — l'exercice de la pensée — n'est qu'une modalité. Par elle le sujet se tient à distance du réel et s'identifie dans son immanence à ce qu'il connaît, se représente, mesure, conceptualise ou formalise dans un métalangage mathématique, constituant ainsi par étagement les diverses régions ontologiques de la réalité. Mais jamais à travers son savoir, le sujet pensant ne quitte sa présence à soi, la note tenue de son présent, où ce qui est « autre » est toujours ramené au « même » de son identification par la conscience. Sauf à faire face à la mort, en soi et face à autrui. Là, toute saisie du sujet échoue. Il se voit débouté de la maîtrise spontanée de son *cogito.* Sa seconde limite existentielle se dessine, celle d'une finitude contrecarrée par l'inenglobable et au suspens du rien.

p.208 D'où un déplacement de ce que donne à penser la phrase parcourant l'œuvre de Dostoïevski : « si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Plutôt qu'une dissolution de toute morale dans la

disparition de la Transcendance, cette formule n'invite-t-elle pas à penser le lien entre l'éthique et Dieu à partir de cette conjoncture particulière où les deux limites propres à l'existant, son *cogito* et sa finitude, se trouvent mises en question par le possible du meurtre ? Nous ne pouvons, certes, plus penser Dieu par voie d'éminence, comme un Etat suprême. Mais nous pouvons surprendre l'intrigue de sa Transcendance dans le face à face meurtrier, là où se rompt l'unité du « je pense », mais où c'est la cécité à l'égard de cette rupture qui conduit à l'anéantissement d'autrui. De nombreux textes religieux ou littéraires en témoignent. J'en évoquerai un, paradigmatique. Il est tiré de la tradition biblique (Genèse 4, 1-16). Il conte l'histoire de ces deux parts de nous-mêmes que sont Caïn (figure de la maîtrise où nous nous « forgeons ») tuant son frère Abel (figure d'une « buée », évanescente trace annihilée).

Dans le récit bien connu de ce meurtre figural, le verset central contient dans sa littéralité hébraïque, un suspens : « Et Caïn dit à Abel son frère... et c'est : quand ils sont au champ, Caïn se lève vers Abel son frère et le massacre » (v. 8). Par le blanc d'un suspens se suggère un dialogue avorté, une parole disparue qui va laisser place à la violence (en hébreu « muet » et « violent » viennent de la même racine *ʿIm*). Le sujet vivant est un sujet parlant, n'advenant à lui-même qu'au pli de la parole qui le précède et qu'il prend à son tour pour entrer dans le lien social. La fraternité biologique ne suffit pas à mettre au monde des vivants. Une inscription dans la parole est nécessaire, toujours antécédente, et dans l'antériorité de laquelle s'entrouvre la perspective de la précédence d'un Bien pointant vers l'absolu d'une Transcendance s'absolvant de la vie qu'elle *donne.*

Mais qui parle en l'humain — en deçà des ambiguïtés toujours à réduire du langage et des gestes — c'est le visage (toute l'œuvre d'Emmanuel Levinas, dont nous nous inspirons librement, lie à la *visitation* du visage la *venue à l'idée* de la Transcendance de Dieu). Le texte indique avec subtilité qu'au plus fort de son combat fratricide « Caïn se lève... ». Il avait donc le dessous. Abel allait l'emporter ! Dans sa concision, le récrit suggère qu'un événement inattendu arrête soudain le bras, lui aussi meurtrier, d'Abel qui, par là même, se rend lui-même tragiquement vulnérable. Abel recule de découvrir son frère en tant que *visage.* Non plus masque facial d'un concurrent jalousé et antagoniste, mais visage. Inapparent dénuement d'une exposition à la mort invisible. Nudité sans recours d'une paradoxale p.209 hauteur « sinaïtique » commandant de ne pas tuer. Avant même toute intention meurtrière, le visage « parle » et, dans cette silencieuse parole, s'insinue la Transcendance ! Elle s'insinue comme un excès du Bien qui, par la démesure fragile de son injonction, détourne de l'excès du mal. Elle s'insinue comme l'ancrage d'une rupture éthique qui, au pli du *cogito,* renverse la représentation de l'autre indésirable en responsabilité à son égard. Elle s'insinue enfin comme trace d'un Infini vouant au pour-l'autre, donnant limite à l'infinitude du social dans l'exigence de justice, mais *autrement* que par l'équilibre des violences de tous contre tous. La signifiance d'une telle Transcendance — arrachée à l'objectivité, soustraite à la rationalité du *cogito,* en retrait de la présence, mais gardant son universalité — déborde le sujet et lui donne son poids de « gloire » en le plaçant « dans la trace de Dieu », sous la guise d'une exigence éthique hyperbolique ouvrant au cœur de la responsabilité le cœur de l'amour.

Transcendance de l'Infini-en-nous. Mais Transcendance sans cesse oblitérée, recouverte par la part caïnesque de nous-mêmes qui préfère le fondement de sa force et de ses raisons guerrières à la sauvegarde de son frère.

La mort de Dieu n'est pas celle qu'imagine notre modernité post-nietzschéenne. Elle est l'assassinat de la Transcendance dans ce qu'oblitère le meurtre. Tout n'est pas permis, même si tout est devenu possible dans l'excès du mal. Dieu a la même fragilité que notre propre vie. Ses mains sont notre propre responsabilité. Son Infini nous convie à la réorientation éthique d'une pensée qui, soudain capable de penser plus qu'elle ne pense, tend vers le Bien en refusant le meurtre. Refus qui résiste au mensonge de la guerre et de ses justifications intéressées. Refus qui ne s'accommode pas de toutes ces situations de mort lente que notre irresponsabilité économique et politique laisse s'installer en spoliant les plus pauvres des biens de première nécessité ou des médicaments dont les plus riches surabondent. L'originaire désintéressement — « éthique » avant toute éthique constituée — où fait signe la Transcendance que révèle l'irruption du visage à l'instant du meurtre possible, nous invite, en chaque domaine, à penser des éthiques de responsabilité orientées par ce qu'implique, modulé par les limites de chaque cas, le refus du meurtre. Le succès n'est pas assuré. Mais en témoignant d'un Bien en excès de l'excès toujours possible d'un mal ajouté par la cruauté humaine au tragique de l'histoire, nous rendrons louange à une originaire et insue « bonté » de la création, dont seuls les actes de notre responsabilité sont le révélant révélateur.

GEORGES NIVAT : p.210 Je demanderai maintenant aux

participants à cette table ronde de donner leur réaction à ces deux interventions ainsi qu'à la formule de Dostoïevski.

MONIQUE CANTO-SPERBER : Je réagirai d'abord à propos de la question que pose la formule de Dostoïevski, qui est à mon sens celle du rapport entre la morale et la religion.

Ma réponse a déjà été esquissée, je crois. Si Dieu n'existe pas, rien n'est permis. Je le crois plus que jamais. Et si Dieu existe, tout est permis. Même si Dieu existe, tout est possible, tout peut arriver.

A propos du rapport entre la morale et la religion, je dois dire que l'idée de certains selon laquelle on pourrait déduire la morale de la religion, me laisse extrêmement sceptique. Dans tous les textes religieux, en tout cas dans la tradition judéo-chrétienne, la tension entre foi et morale est au contraire constamment affirmée. Cela commence avec l'épisode, dans la *Genèse*, où Abraham plaide pour que les habitants de Sodome et Gomorrhe soient épargnés. C'est un appel à la personnalité morale de Dieu : est-ce que celui qui est juge sur la terre ne pratiquerait pas la justice ? Cette tension se retrouve dans toute la littérature prophétique. Elle est au cœur du renouveau néokantien du judaïsme. Même dans les Évangiles, la part proprement morale est très largement inspirée de la prédication stoïcienne contemporaine. Il n'y a pas de contenu moral spécifique. Très souvent le texte se réfère à la loi du judaïsme et à la morale des païens. En revanche, l'apport proprement chrétien, qui concentre le message du Christ, c'est-à-dire l'infinité de l'amour et le fait que tout être humain, même le plus humble, est un prochain, la dignité humaine étant conçue à l'image de Dieu, est parfaitement dissocié du fond moral proprement dit.

Il est vrai que Nietzsche, dans des pages remarquables et bien connues de *Par-delà le bien et le mal,* insiste sur le fait que le christianisme, dans son histoire, se réduit en partie à l'ambition de devenir un christianisme moral. Mais en même temps, on ne peut méconnaître la méditation chrétienne sur le péché, sur l'incapacité de l'homme à accomplir le bien, sur le désarroi de la conscience, sur l'insuffisance des règles, et la tension irréductible entre foi et morale. Je crois que cette méditation est centrale dans la religion chrétienne. On en trouve d'ailleurs des équivalents dans le judaïsme. Elle montre que le lien entre religion et morale n'est en rien évident.

p.211 Un texte de Bayle, *Pensées diverses sur la comète,* pose précisément le problème de savoir si un athée peut être moral, s'il peut en quelque sorte bien agir. La réponse de Bayle est bien sûr de s'inscrire en faux contre ce doute. A la fin du XVIIe siècle, la croyance dans le Dieu de la théologie naturelle se confond d'une certaine façon avec la croyance en la rationalité du monde, c'est-à-dire le fondement même de l'action morale.

Il me semble qu'aujourd'hui, en dépit de certaines recommandations émanant de l'Eglise de Rome et en un temps où le christianisme se détache de plus en plus de son message prescriptif, en particulier dans la réglementation des mœurs et des comportements, ce retour vers la spiritualité proprement chrétienne plaide dans le sens de cette dissociation entre religion et morale. Pour beaucoup de croyants, la question morale reste aussi tragique que pour les non-croyants.

J'en viens aux questions que vous posiez sur la morale laïque et sur la fatalité de la pluralité des morales. J'ai été touchée par le témoignage qui nous a été apporté sur la torture. Je crois que ce

qui a été dit sur ce sujet est extrêmement profond. Certains imaginent que la torture pourrait recevoir une justification dans un cas, celui où on aurait sous la main un futur terroriste, qui saurait exactement à quel endroit il a placé une bombe qui va tuer des enfants sortant de l'école, terroriste qu'on torturerait pour lui faire dire où est cette bombe. C'est un cas d'école : ce n'est jamais pour cette raison-là qu'on torture. En Algérie, la police française a systématiquement torturé parce que c'était un moyen d'obtenir des renseignements. Elle torturait n'importe qui, sans savoir ce qu'elle voulait obtenir comme renseignement. La torture était un moyen d'intimidation, un moyen de dégradation des personnes, d'obtention d'informations qui peu à peu allaient permettre de reconstituer l'organigramme du FLN.

Cet usage de la torture est à réprouver totalement. Il n'a aucune espèce de justification immédiate. On ne sait pas ce que l'on cherche à savoir. Il dégrade la personne au sens le plus profond, dans la mesure où il la met dans une situation où la douleur physique l'emporte sur tous les engagements, toutes les valeurs auxquelles cette personne souscrit. C'est une profonde atteinte à l'être humain. C'est pourquoi la torture est considérée comme un crime contre l'humanité. De plus, elle dégrade profondément celui qui la pratique. Il ne faut pas imaginer que le tortionnaire est le plus fort. Peut-être l'est-il dans les faits. Mais au niveau des séquelles, de ce qui se passera ensuite dans sa conscience, nul ne le sait. De plus, la torture compromet toute espèce de conciliation ou de réconciliation futures.

p.212 J'insiste sur une thèse à laquelle je tiens énormément. Pour moi, le meurtre des civils est un meurtre sans aucune qualification, un meurtre pur et simple, et le plus horrible qui soit. Il va se

répandre de plus en plus dans notre monde, qu'il s'agisse du bombardement du marché de Guernica par la légion Condor, du bombardement des villes, du massacre de la population, de la violence de la répression en Tchétchénie, des attentats suicides contre des civils israéliens — enfants qui sortent de l'école ou jeunes installés à une terrasse de café. Ce sont des meurtres, et il n'y a aucun désespoir antécédent à ces meurtres qui permette de les qualifier autrement. J'insiste énormément sur ce point.

Georges Nivat rappelait hier qu'il y a des limites morales aux guerres de libération. Elles sont tout à fait légitimes et nous ne pouvons que soutenir les luttes nationales contre l'oppression. Mais les limites morales sont fondamentales. Et leur non-respect ôte toute espèce de légitimité aux combats.

En conclusion, et de manière plus prospective, je voudrais évoquer une dernière question. Nous entrons dans un monde qui s'annonce à coup sûr épouvantable. Un monde où le terrorisme de masse va de plus en plus se répandre. Un monde où une puissance, les Etats-Unis, est à la fois vulnérable — elle en a pris conscience lors des événements du 11 septembre — et invincible, puisqu'elle est la seule puissance militaire qui puisse imposer sa loi à toutes les autres. Un monde qui est de plus en plus polarisé autour de la relation ami-ennemi et de la formation de clans. Un monde où l'on voit apparaître des forces religieuses et des forces de revendication culturelle de plus en plus fortes. Un monde, surtout, où s'est diffusée partout une technologie de communication et une technologie d'armement qui sont sans rapport avec les valeurs qui, en Occident en tout cas, ont accompagné le développement scientifique et technologique. En même temps que la science progressait en Occident, il est certain

qu'un certain nombre de valeurs de rationalité, de pluralisme et d'ouverture, et surtout de sens critique se sont diffusées. Or aujourd'hui, la technologie s'est répandue partout dans le monde sans que les valeurs qui sous-tendent normalement l'esprit scientifique ou la vision rationaliste du monde se soient répandues de la même façon.

Tout cela nous dirige vers une situation où la brutalité, la violence, la rivalité, le mimétisme dans la violence, et même la contagion du mal seront de plus en plus forts. La question qui, je crois, doit être considérée comme essentielle aujourd'hui, et qui est celle que je me pose en tant que philosophe, est de savoir avec quelles catégories p.213 morales nous allons aborder ce monde. Devons-nous garder nos définitions traditionnelles du bien et du mal ou nos principes moraux familiers ? Il me semble que non. Je voudrais donner quelques indications dans cette direction.

Deux dangers me semblent fondamentaux. Le premier serait de sombrer dans le relativisme, de considérer que chacune de ces cultures va se développer de manière autarcique, avec ses propres valeurs. On n'aurait rien à dire sur les valeurs du voisin, en particulier sur la manière dont il traite son peuple. Le second serait ce qu'on appelle le substantialisme, c'est-à-dire l'imposition à tous d'une forme de vie considérée comme la seule vie bonne — par exemple, la démocratie libérale au sens étroit, qu'une certaine propagande venue des Etats-Unis tend à présenter comme la seule forme d'existence humaine digne qui soit possible. Par rapport à ces deux dangers, comment se situer autrement, comment lutter contre le *statu quo* d'un monde de plus en plus menaçant, sans pour autant souscrire à la seule hyperpuissance et sans accepter la diffusion du terrorisme ? Un certain nombre de nos principes

moraux doivent être remis en cause, en particulier ceux qui admettent que tous ceux qui sont autour de nous sont des acteurs rationnels. Nous devons renoncer à cet état de l'équilibre mondial sur lequel était fondée la dissuasion nucléaire. L'idée même qu'il y a une seule forme universelle de bien-être est certainement une idée à laquelle nous devons renoncer. L'idée qu'il existe une communauté mondiale, une communauté internationale qui évolue progressivement en direction d'un cosmopolitisme moral, est également une idée dont nous pouvons considérer qu'elle ne se réalisera jamais. Mieux vaut l'abandonner que la conserver comme perspective d'une évolution future.

Il me semble en revanche qu'il y a des principes auxquels nous devons tenir plus que jamais, en raison précisément du désordre mondial dans lequel nous entrons. Ce sont au fond les mêmes principes qui me font condamner la torture ou le meurtre des civils innocents. Respecter les personnes, maintenir plus que jamais la distinction entre combattants et non-combattants, même si je sais bien que cette distinction est parfois sujette à caution. J'ai l'impression que notre monde revient à la barbarie des temps anciens, où lorsqu'une ville était prise, tout le monde était tué. Comme si le droit de la guerre, le *jus in bello,* n'avait duré que quelques siècles, du XVIe au XXe siècle, grosso modo, et que nous retournions aujourd'hui à ce qui a toujours existé auparavant, à savoir la destruction des civilisations. C'est une chose contre laquelle nous devons absolument nous $_{p.214}$ inscrire. Nous devons également admettre une conflictualité et une pluralité inévitables des cultures. Mais nous devons aussi avoir la volonté de diffuser, à partir des pays qui les partagent, un certain nombre de valeurs démocratiques et libérales, dont nous devons reconnaître qu'elles

sont d'une certaine manière les seules qui permettent un épanouissement maximal de la personne humaine. Il s'agit là de se mettre d'accord sur une forme d'existence très générale. Fondamentalement, la question qui se pose — et qui a constamment dominé les débats sur la guerre en Irak — est de savoir quelles forces ou quelles puissances se mettent au service de cette perspective. C'est une question véritablement tragique pour nous, Européens, qui avons, à cause de la conscience acquise des horreurs qui se sont passées au siècle passé sur notre continent, une sorte de réticence bien naturelle et bien compréhensible à l'égard de tout ce qui pourrait être de l'ordre de la puissance ou de la violence, même destiné à mettre en œuvre des idéaux universels.

GEORGES NIVAT : Quitte à abuser de ma position de modérateur, j'aimerais ajouter une remarque à propos de ce que vous avez dit sur l'Algérie. Il ne me semble pas possible de dire que la torture, du côté de l'armée française, venait exclusivement du désir d'humilier les victimes et d'empêcher des crimes futurs. La plupart des officiers et sous-officiers qui ont été mis en face de ce problème l'ont été alors qu'un massacre venait d'être commis, comme celui de l'hôpital de Tizi Ouzou. L'une de mes cousines y était infirmière et m'a raconté par le détail ce qu'a été ce massacre. Si les choses s'étaient passées exactement comme vous l'avez dit, le problème serait facile à résoudre. Mais je vous assure qu'il y a eu des cas de conscience difficiles, pour des officiers qui n'avaient pas l'intention de torturer, et qui même, initialement, étaient partis sur des positions entièrement morales, chrétiennes ou laïques, qui impliquaient le refus de la torture.

JEAN-PIERRE DUPUY : J'ai été officier en Algérie. J'ai été blessé. J'ai vécu des épisodes semblables à celui que vous évoquez. Je confirme ce que vous avez dit et votre objection à Monique Canto-Sperber. Il y a eu des cas de conscience, et chez des gens très bien. Ce serait trop facile, s'il n'y avait eu que des salauds. Des gens très bien ont été mis devant des situations de ce genre.

MONIQUE CANTO-SPERBER : $_{p.215}$ Je vous l'accorde. Mais ce n'était pas l'emploi majoritaire. Ce n'était pas la raison qui, dans la majorité des cas, justifiait le recours à la torture. Mais je reconnais tout à fait que cela ait existé.

ANNE NIVAT : Je connais les sociétés dévastées un peu mieux que les sociétés apaisées. Je n'ai pas vécu ce qu'a vécu Louisette Ighilariz, mais je l'ai écoutée, j'ai écouté son témoignage, elle me l'a fait partager. Elle voulait le dire, et je n'ai fait que ce que je sais faire, c'est-à-dire recueillir, entendre et transmettre.

J'ai moi-même vécu une guerre qui continue, celle de Tchétchénie, qui est très différente des deux conflits mondiaux ou de la guerre d'Algérie. Nous parlions hier de terrorisme, sans bien arriver à nous comprendre. Loin de moi l'idée d'adhérer aux attentats suicides. Mais, comme Louisette Ighilariz l'a dit tout à l'heure, je les comprends. Je comprends une femme tchétchène de vingt ans, qui a perdu son frère, son père, sa mère, ses cousins, quatre fois sa maison, qui n'a plus rien, pas d'avenir ni de projet au sens où Monique Canto-Sperber nous en parlait hier. Il y a des centaines de milliers d'individus sur cette terre qui n'ont pas la possibilité d'avoir un projet. Je comprends quand une jeune femme dans une telle situation me dit qu'elle ne peut plus vivre — nous

ne pouvons plus vivre, dit-elle, puisque nous sommes déjà morts. C'est difficile à comprendre pour un chrétien, je le conçois. Mais cela existe. Le terrorisme a changé, ses contours se sont modifiés, précisément parce que les guerres actuelles sont différentes. Ce sont des guerres dans lesquelles il n'y a plus de champ de bataille ni de ligne de front. J'ai passé des jours et des nuits en Tchétchénie sans savoir de quel côté j'étais, si j'étais du côté de la Tchétchénie indépendante ou de celle qui est soi-disant contrôlée par les forces russes. Je me suis trouvée dans des villages bombardés par les forces russes, alors qu'ils étaient censés être sous contrôle de l'armée russe. Qui contrôle qui, qui bombarde quoi ? De quel droit est-ce justifié ? Je ne sais pas. Ce que je sais, en revanche, c'est qu'il y a de part et d'autre des confusions, qu'il n'y a plus deux armées régulières qui luttent l'une contre l'autre, mais une armée dite régulière, en l'occurrence l'armée russe, qui lutte contre des gens qu'on appelle des terroristes, et qui s'appellent eux-mêmes des combattants indépendantistes. Là aussi, il faudrait essayer de définir les choses.

p.216 Si Dieu n'existe pas, tout est permis, a dit Dostoïevski. Puisque Dieu existe, tout est permis, ont dit mon père et Monique Canto-Sperber. Je dirais plutôt : que Dieu existe ou qu'il n'existe pas, de toute façon tout est permis. Car malheureusement, c'est ce que j'ai vu.

FRANCA MADIONI : Je veux d'abord réagir à ce qui a été dit jusqu'à maintenant. Je ferai ensuite quelques remarques plus personnelles pour apporter au débat une contribution d'un point de vue psychologique — en supposant que la psychiatre et la psychanalyste que je suis ait droit à avoir un point de vue qui

dépasse les convictions personnelles, puisque je ne dispose pas d'une théorie généralisante sur les limites de l'humain et sur l'humain.

Le témoignage de Madame Ighilariz me paraît très important par rapport à la question de savoir qui est cet homme qui est capable de manger et boire en passant d'une chambre de torture à l'autre. J'ai été très sensible à cet argument. Je remercie Marc Faessler de l'avoir reporté à son ancienneté, c'est-à-dire au livre le plus ancien que nous connaissions, le récit biblique. On s'étonne que la violence existe, comme si elle était un produit de l'an 2002 ou 2003. J'entrevois plusieurs problèmes à ce sujet. Il y a la question de la violence qui est en nous, êtres humains, et qui pose la question de la limite de nous-mêmes et de la capacité du « je pense ».

Je suis désolée de réagir de manière viscérale aux propos de Monique Canto-Sperber. J'aimerais beaucoup vous suivre dans vos théorisations. Mais votre rationalisme me met dans l'effroi. J'ai écouté votre conférence d'hier. J'avais l'impression qu'une philosophie morale devrait m'aider à penser ce que je ne peux pas penser. Le problème commence, comme le disait Marc Faessler en une formule heureuse, quand l'unité du « je pense » se rompt. Pour moi, la philosophie morale devrait commencer par là. Je suis une fervente de l'idée qu'il faut condamner le terrorisme. Mais ne risque-t-on pas de se retrouver face aux déclarations diplomatiques du type de celles qu'on entend malheureusement tous les jours. Je présume que toute la salle est d'accord sur le principe de la condamnation de la violence. Or le problème ne suffit pas. C'est là que je commence à douter. J'aimerais avoir les certitudes que vous nous avez transmises hier. Mais je ne les ai pas.

Comme « psy », j'ai eu l'occasion d'écouter une certaine souffrance, qui n'est pas nécessairement celle qu'a racontée Madame Ighilariz, en travaillant pendant deux ans en qualité de consultante p.217 dans un service qui recevait les rescapés de la guerre des Balkans. J'ai peut-être le même type d'oreille qu'Anne Nivat. J'écoute. Madame Ighilariz a dit à un moment donné qu'elle témoigne parce qu'elle a un devoir de mémoire. Le texte magnifique de Ricœur sur la même question nous a appris que pour avoir un devoir de mémoire, il faut aussi avoir un lien social qui se rend témoin de cette mémoire. Or on a parfois l'impression que ce lien social est quelque chose qui se dissout.

J'ai l'impression que savoir si Dieu existe ou non, n'est au fond pas la question. Actuellement, Dieu, de la manière dont nous le concevons couramment, n'est qu'une sorte de prolongement de l'image de nous-mêmes. C'est un Dieu qui n'est qu'une image narcissique de l'homme. On est loin de la transcendance dont nous parlait Monsieur Faessler — dont je partage le point de vue — ou du mythe fascinant dont nous a entretenu Michel Serres à propos de l'hominescence. Nous sommes dans la toute-puissance plutôt que dans l'hominescence. J'ai l'impression que la limite de l'humain commence avec cette souffrance qui est en nous, qui nous empêche d'aller au-delà de nous-mêmes et qui fait que nous avons peu d'empathie dans nos rapports au monde.

Quand je pense à l'idée de Dieu, du Dieu dont j'entends parler tous les jours dans ma pratique, je dirai que Pan et Narcisse fréquentent beaucoup plus mon cabinet que le Dieu des religions monothéistes. Pan fréquente beaucoup de monde. L'homme est « paniqué » face au monde et met en place de plus en plus de conduites phobiques. Ce qui veut dire qu'il évite l'autre. Et que s'il

évite l'autre, il ne rencontre pas trop de limites. Dieu intervient abondamment dans ces théorisations-là. C'est une espèce de miroir, d'issue de secours, du fait que l'autre humain n'est guère présent dans ses relations. Les gens me font sourire, quand ils décrivent les réseaux d'amis qu'ils ont par e-mail ou par SMS.

On s'est étonné hier du suicide dans les sociétés extrêmes, pauvres ou difficiles. Mais nous vivons dans une ville où le suicide des jeunes est un problème social énorme. J'ai commencé ma collaboration avec la Ville de Genève à l'époque où je préparais une thèse de médecine sur l'épidémiologie du suicide. Je venais de Bologne. On m'a dit qu'il serait intéressant de faire un protocole commun, parce qu'il semblait qu'à Bologne les gens se suicident moins qu'à Genève, et qu'il serait intéressant de comprendre pourquoi. On a découvert que je viens d'une société très catholique, qui note « accident » au lieu de « tentative de suicide » dans les procès-verbaux, et qui nie donc la $_{p.218}$ mort par suicide. Il a fallu faire une étude avec l'OMS. Cela a été l'un des premiers protocoles qu'on ait fait en Italie. Il a montré qu'à Bologne on se suicide autant qu'à Genève, c'est-à-dire beaucoup. De même qu'à Stockholm ou encore à Moscou, qui dépasse depuis peu les statistiques de Genève et de Stockholm.

Pourquoi le suicide-assassinat serait-il si étonnant, alors qu'on met rarement ces comportements suicidaires en relation avec des comportements pathologiques au sens où on l'entend en psychiatrie ? Les jeunes se prouvent quelque chose à travers le suicide. Ce qu'ils se prouvent revient à zéro. Nous construisons bien une culture de l'héroïsme. On n'enverrait pas des *marines* en Irak et on n'en trouverait pas dans la foule, si ces gens pouvaient faire autre chose aux Etats-Unis, sans aller se battre en Irak. Nous

construisons donc une culture qui nous permet d'avoir des armées à envoyer là-bas pour sauver la culture occidentale. Pourquoi ne pouvons-nous pas faire l'effort de comprendre qu'il y a une autre logique qui crée un autre type de culture, qui crée le héros kamikaze ? Il me semble un peu simpliste de dire : je ne comprends pas, donc ça n'existe pas.

C'est là que je m'inquiète. Car un système à ce point rationalisant risque de nous placer face à un silence. L'autre est incompréhensible. L'autre n'est qu'une menace. Chez le dieu Pan ou chez Narcisse, c'est ce qui résiste. Narcisse n'a pas besoin de l'autre. Pan en a peur, donc il se raconte une autre histoire pour éviter de le rencontrer. Nous avons appris cette semaine, avec enthousiasme, que la physique se sert depuis quatre-vingts ans de catégories un peu plus relatives. J'ai l'impression que la philosophie ne peut pas non plus s'accrocher au « je pense », même si en passant on fait des concessions à la psycho-thérapie, qui nous apprend le transfert de sens, où si l'on fait l'impasse sur des problématiques de ce genre.

J'aimerais citer un texte d'André Green, l'un des psychanalystes les plus connus, sur le narcissisme. Je ne pense pas que la psychanalyse ait quelque chose de plus à donner que l'opinion personnelle de tel ou tel psychanalyste. Elle n'est ni un système de lecture du social, ni une morale. Malgré cela, quand je regarde les publications des psychanalystes depuis quinze à vingt ans, je constate que la quantité d'écrits concernant la pathologie narcissique et la pathologie de l'homme en situation limite, est impressionnante. Ce n'est pas un hasard. L'autre extrême, qui préoccupe surtout nos amis cognitivistes, ce sont les troubles paniques. L'homme semble souffrir tout d'un coup de panique,

d'une pathologie des limites, d'une pathologie narcissique. Le texte de Green auquel je songeais date des années 1980. Le voici : p.219 « L'homme ne veut pas se passer de la perfection narcissique de son enfance. Notre difficulté à penser l'angoisse dans ses rapports au narcissisme vient de ce que notre civilisation occidentale est narcissique sans le penser. » Ce texte exprime bien ce que je pense aujourd'hui, vingt ans plus tard. Je pense que c'est un risque auquel les intellectuels sont aussi soumis : le risque d'une réflexion qui ne peut pas écouter le monde, où il n'y a donc pas de place pour écouter un discours qui sort de nos règles, par un repli narcissique de notre pensée. Je pense que c'est un risque qui nous guette tout le temps.

OLIVIER MONGIN : J'aimerais faire d'abord des remarques autour de la formule de Dostoïevski, puis essayer de savoir si l'on peut parler de ces échanges culturels et moraux en se décentrant un peu, c'est-à-dire en évitant de parler sans cesse des sociétés européennes de manière endogène. Car je crois que de ce point de vue, nous sommes sur une pente quasi suicidaire. A force de parler de nous et de nos valeurs comme si nous étions seuls — questions qui sont à l'origine de ces Rencontres — on risque d'oublier que cette question des valeurs et l'interrogation sur les valeurs européennes se passent ailleurs.

Première remarque. Je n'aime pas jongler avec les mots. Mais je crois que l'interdit est ce qui permet que des choses se disent entre nous. « Inter-dire ». Quand on touche la question de l'interdit, les anthropologues le savent, on touche la question de la parole. Le problème est qu'il y a des interdits qui permettent de parler, et des inter-dits qui produisent de la rupture de parole. On

touche peut-être là la question du pouvoir, qui a été peu évoquée jusqu'à maintenant.

Deuxième remarque. « Si Dieu est mort, tout est permis » : il faut tout de même prolonger Dostoïevski et parler de Soljenitsyne. « Si Dieu est mort, tout est permis, et je puis même me prendre moi-même pour Dieu ». Si je suis un terroriste ou toute autre espèce de violent, dans un monde où il y a tout de même une représentation d'un grand Autre, d'un Invisible, je ne puis pas me prendre pour Dieu. Je n'entre pas dans le débat sur le kamikaze. Je suis totalement contre. Mais je dis que ce n'est pas la même chose. Le totalitarisme nous a introduit dans un monde où tout est permis, dans le sens où Staline peut dire : « Moi, Staline, je peux me prendre pour Dieu » ou, comme dit Soljenitsyne : « Je suis l'égocrate ». Une telle chose était inimaginable auparavant. Est-ce que cela touche les choses, fondamentalement ? Personnellement, je le pense. C'est dans nos horizons que ça s'est passé.

p.220 Interdit, égocrate : je renvoie à ce livre magnifique, qui est à mon sens plus éclairant que Dostoïevski, et que nous avons tous relu après le 11 septembre, *L'Agent secret* de Joseph Conrad, description d'un terroriste qui montre que ce dernier n'est pas un nihiliste, mais un malade du pouvoir. C'est une analyse politique qui nous est offerte là.

J'en viens maintenant à ma question personnelle. J'ai la chance de travailler dans un endroit qui me permet de voyager. Le gros problème est de savoir ce que j'entends à propos de nos valeurs. Je viens de publier un numéro avec une revue de Téhéran, qui est une revue démocratique. A cette occasion, nous sommes allés à Téhéran et avons rencontré plusieurs fois des théologiens musulmans libres, hors pouvoir. Ils croient à certaines valeurs

démocratiques, mais pour eux la laïcisation doit se faire dans un contexte où le code est celui de l'Islam, où la religion doit être prise en compte.

Ils me disent, en substance, ceci : nous sommes le monde d'après le vôtre, vous n'avez plus de morale, tout est permis, etc. Ils me récitent ce qu'aurait pu me dire Dostoïevski. Vous êtes des individualistes. Je n'entre pas dans le propos d'Anne Nivat, mais je comprends ce qu'elle veut dire. Vous êtes une société dévastée, me disent en permanence mes interlocuteurs iraniens. Ils ont tout lu. Ils ont lu Baudrillard, ils ont lu Lyotard, ils ont lu la déconstruction, Derrida, et me disent : « Vous voyez, vous ne faites que la critique de votre propre civilisation. » Alors, évidemment, nous ne sommes pas totalement idiots, et pouvons leur répondre que la forme de notre civilisation, ce n'est pas tellement d'être postreligieuse que d'avoir une capacité critique — et une immense tradition critique, l'*Aufklärung*. Mais faut-il que tout le monde passe par l'*Aufklärung* pour devenir occidental ? Faut-il que tout le monde passe par le christianisme ? Je fais partie des gens qui pensent, avec Marcel Gauchet et bien d'autres, que l'histoire de l'Occident passe par une logique qui est liée au christianisme, c'est-à-dire à l'Incarnation. L'invisible tombe dans le visible. Dans un contexte islamique, l'Invisible ne tombera pas dans le visible. C'est tout. A ce niveau, la rupture est maintenue.

Ce sont des questions que je posais, et que ces gens-là nous posent. Vous venez d'un monde chrétien, et ce monde chrétien a produit une laïcisation. Et cette laïcisation est à l'origine de vos pertes de valeur, etc. Je caricature un peu, et on pourrait continuer comme cela. Bien entendu, on peut répondre. Il faut répondre à certains surtout, qui disent que notre travail est de

nous décentrer de notre culture. Ce n'est pas de refaire l'histoire occidentale. C'est d'être capables de p.221 valoriser la tradition critique que nous avons nous-mêmes dans nos cultures.

Ce que je veux dire, c'est donc que nous ne devons pas jouer au chat et à la souris. Faut-il transformer une partie du monde avec nos propres valeurs, alors précisément qu'elle est en train d'en découvrir les effets négatifs, et que nous-mêmes n'arrêtons pas d'évoquer ces mêmes effets négatifs ? Le discours sur le fait que tout serait permis et qu'il faudrait restaurer une autorité n'est pas simplement le fait d'intégristes catholiques. Je l'entends en permanence. C'est un discours qui est au centre de tous les débats sur l'éducation. Faisons attention à ne pas croire que le mal vient de là-bas, qu'il vient de l'extérieur. Le débat se passe ici, et il porte sur nos valeurs.

Sommes-nous une société postreligieuse ? Personnellement, bien que croyant, je réponds oui. Cela veut-il dire qu'il y a une absence totale de fondements et que nous sommes des nihilistes condamnés à perdre nos valeurs, incapables de répondre aux autres ? Est-ce que nous n'avons que des opinions et pas de convictions ? Ricœur, il y a quelques années, exposait ici-même une idée que je reprends : il y a peut-être à retravailler notre rapport, non au futur, mais à notre propre mémoire ; à penser, non le problème d'un fondement de type religieux qui organiserait de nouveau notre société, mais ce qu'il appelle, faisant référence à l'architecture, une multifondation qui soit portée par les diverses traditions critiques liées à l'histoire de l'Occident — Jérusalem, Athènes, *Aufklärung,* tradition scientifique, et même romantisme. Est-ce là un vœu pieux, une formule de philosophe ? Je ne sais pas. En tout cas, nous n'avons pas d'autre choix, car de toute

façon nous ne sommes plus capables d'avoir une vision de l'avenir autre qu'indéterminée.

Je termine avec un tout autre problème, qui m'est cher autant qu'à Monique Canto-Sperber, celui des images. Il n'a rien à voir avec ce que vient de dire Madame Ighilariz. On parle très peu dans nos colloques, et je le regrette, de cette consommation d'images qui ne relèvent pas seulement de l'imaginaire ou de l'irréel. Ce phénomène nous pose quelques questions. Par exemple, comment représente-t-on la torture au cinéma ? On touche là une question centrale. *Reservoir Dogs* de Quentin Tarentino a donné lieu à tout un débat. Il s'y trouve une fameuse scène de torture. Quand on l'analyse de près, on voit que les places du bourreau et de la victime ne sont jamais distinctes. Ce qui veut aussi dire que les places du spectateur et du metteur en scène ne sont pas distinctes. C'est là que l'on commence à dériver dangereusement. Cela n'a bien sûr rien à voir avec l'expérience de Madame p.222 Ighilariz. Mais nous commençons à dériver quand nous ne sommes plus capables de donner sa place à chacun, et quand les représentations ne sont plus capables de donner leur place à l'auteur, au metteur en scène. Godard n'est pas loin. On parlait de morale du cinéma. Cela voulait dire qu'on mettait l'auteur à sa place, pour qu'il y ait un spectateur. Aujourd'hui, il y a de moins en moins de morale du cinéma. Il n'y a pas de spectateur, parce qu'il n'y a pas d'auteur. Et quand cela se passe à travers la non-représentation des places du bourreau et de la victime, cela pose un problème.

Un dernier point, qui me paraît central. Nous sommes dans des sociétés qui ne rêvent plus. Ces sociétés, vues de Téhéran, nous disent : vous ne rêvez plus. Je prends l'exemple des jeux vidéo.

Qu'est-ce qu'un jeu vidéo ? Autrefois on allait au cinéma. Au cinéma, il y a un écran qui fait écran. Il y a une limite. Aujourd'hui, que fait un gamin qui entre dans un jeu vidéo violent, qui peut être un jeu guerrier, et où l'on peut jouer à la torture ? Il rentre dans l'écran, il est derrière son personnage, il s'accroche à lui. D'une certaine manière, il se prend pour lui. Il n'y a plus du tout de limite. Il n'y a plus d'idéalisation possible, au sens où nous, vieux cinéphiles, pouvions nous identifier à des héros et rêver. Il rentre dans cet écran vidéo, peut se prendre pour le personnage. Il se projette lui-même. Cela fait écho à des choses que Franca Madioni a dites. Il se prend pour Lara Croft, il se prend pour le petit tortionnaire, au Viet Nam ou ailleurs. Il est là, il est dans l'écran. Et il ne rêve plus à rien. C'est cela qui est dramatique. Ce n'est pas le débat sur la question de savoir s'il va devenir violent lui-même. Ce n'est pas la question. Il ne rêve plus à rien, il ne peut plus rêver, il est entré dans l'écran, il n'y a plus de limite.

JEAN-PIERRE DUPUY : J'ai été très touché par votre exposé introductif, Georges Nivat. Je voudrais y répondre, et répondre très précisément — et très brièvement — aux trois questions que vous avez posées, qui me paraissent fondamentales.

« Si Dieu n'existe pas, rien n'est permis ». Il faut d'abord être précis. Ce n'est pas Pan, ce n'est pas Narcisse, ce n'est pas le Dieu de l'Islam, ce n'est pas le Dieu de l'Ancien Testament. C'est le Dieu des Evangiles. C'est de Lui dont il s'agit. De même, lorsque Nietzsche écrit dans *Le Gai Savoir* que Dieu est mort, il est évident qu'il ne parle pas du Dieu des philosophes, comme Heidegger a pu le croire, mais du Dieu des Evangiles. La preuve, c'est que la phrase qui vient immédiatement après, et qu'on oublie toujours de

citer, c'est : « Dieu est $_{p.223}$ mort, nous l'avons tué ». Nietzsche fait évidemment référence à la Passion.

C'est donc de ce Dieu-là dont il s'agit dans *Les Frères Karamazov* et dans la légende du Grand Inquisiteur, inventée et racontée par Ivan. Votre première question, Georges Nivat, était : Dostoïevski a-t-il tout faux ? Aliocha, qui ne dit mot, qui ne cherche pas à discuter, a tout vrai lorsqu'il dit — je cite de mémoire — : « Tout ce que tu dis, ce n'est pas le blâme, mais l'éloge du Christ ». Vous l'avez très bien rappelé, l'idée centrale de la légende, c'est celle du risque qu'entraîne pour les hommes le surcroît de liberté ou de grâce conféré par le Christ. Au fond, le Grand Inquisiteur reproche au Christ d'avoir surestimé la nature humaine, c'est-à-dire de ne pas avoir pris l'exacte mesure des limitations de la nature humaine. Voilà pourquoi le Grand Inquisiteur neutralise Jésus. Il comprend quelque chose que Dostoïevski a parfaitement compris dans sa vie comme dans son œuvre, c'est que si le Dieu des Evangiles n'existe pas, ou s'Il existe mais que les hommes ne reçoivent pas son message d'amour, alors les hommes deviendront des dieux les uns pour les autres. Et lorsque les hommes deviennent des dieux les uns pour les autres, Dostoïevski sait très bien ce qui se passe. C'est le règne de l'orgueil. Et l'orgueil est indissociable de la haine de soi, et donc de la haine des autres. Nietzsche, qui connaissait très bien tout cela, disait : craignons celui qui se hait lui-même, car nous serons les victimes de sa vengeance. Et celui qui se hait le plus lui-même, c'est l'orgueilleux. Dans nos sociétés libérales nous ne faisons plus très bien la différence entre l'orgueil et l'égoïsme. L'orgueilleux est tout sauf égoïste. Il est aspiré par les autres. Il est fasciné par eux, il s'humilie devant eux. Et Dostoïevski a merveilleusement

montré cela dans *Les Possédés,* dans *Mémoires écrits dans un souterrain,* dans *L'éternel mari ou Les Frères Karamazov.* Le Grand Inquisiteur comprend très bien ceci. Le message du Christ, dans la mesure où il ne va pas être compris complètement, va produire le règne de l'orgueil et toute la psychologie du souterrain qui va avec.

Sa solution, c'est celle de Satan. Apparemment, il suit exactement le Satan qui, dans l'Évangile de Luc, induit trois fois Jésus en tentation dans le désert. Satan dit d'abord de lui-même : « Toute puissance terrestre m'a été donnée, et je la donne à qui je veux ». Puis il la propose au Christ par trois fois. Et ces trois tentations, ce sont le messianisme social (le pain), le doute (la chute, qu'on rattrape au dernier moment) et l'orgueil (l'empire). Telle est la solution du Grand Inquisiteur — il le croit du moins lui-même, et Ivan bien sûr le croit : la solution de Satan contre le message du Christ. Il me semble que ni $_{p.224}$ le Grand Inquisiteur ni Ivan ne voient que cette solution, c'est en fait celle du Christ, et non celle de Satan. Le Grand Inquisiteur croit faire le panégyrique de Satan, mais c'est de l'Evangile qu'il parle. Parcourant la Bible dans ma chambre d'hôtel, je suis tombé hier sur une phrase de Jésus : « Pensez-vous que je sois venu pour établir la paix sur la terre ? Non, je vous le dis, mais la division. Désormais en effet, dans une maison de cinq personnes on sera divisé, trois contre deux et deux contre trois, père contre fils et fils contre père. » Le Christ est le premier à comprendre que le message d'amour, dans la mesure où il n'est pas compris, ou compris à moitié, produira la guerre, la division, l'orgueil, le ressentiment, l'humiliation, tout ce dont Dostoïevski a été l'analyste magnifique.

Je dirai donc, en réponse à votre première question, que si le

Dieu de l'Evangile n'existe pas, ou s'il existe et que son message n'est pas compris, alors les hommes seront des dieux les uns pour les autres, et ce sera le règne du mal. Si le Dieu des Evangiles existe, si son message est compris et s'il est accepté, alors tout est permis, non pas au sens où on l'a plusieurs fois entendu ici — je peux tuer parce que Dieu me l'a commandé —, mais dans le sens inverse : tout est permis, sous condition que le message ait été reçu. L'amour et pas la loi, l'amour et pas l'interdiction. Je crois que c'est la réponse d'Aliocha, et je conjecture que c'est celle de Dostoïevski. C'est pourquoi je crois qu'Aliocha a tout vrai lorsqu'il affirme que tout ce que dit Ivan, ce n'est pas le blâme, mais l'éloge du Christ.

Je répondrai dans un même mouvement aux deuxième et troisième questions. La deuxième était : pouvons-nous construire une morale laïque ? La troisième concernait ce que Max Weber et les philosophes appellent la guerre des dieux : il y a plusieurs morales cloisonnées. Des gens réfléchissent à la possibilité d'une morale internationale qui serait acceptée par tout le monde. Des philosophes travaillent là-dessus. Ils ont un présupposé, qui me semble-t-il a été repris dans cette table ronde. C'est que s'il existe une morale internationale, elle ne peut être que fine, comme disent les philosophes, et non pas épaisse. C'est dire qu'elle va se limiter à très peu de choses, puisque tout le monde doit pouvoir l'accepter. Je crois que c'est tout faux. Que nous sommes déjà en proie à une morale universelle et internationale, et qu'elle est épaisse, et non pas fine. Hélas, c'est la morale chrétienne, mais du christianisme du Grand Inquisiteur, et non du christianisme d'Aliocha. Il faut citer ici, une fois de plus, le plus antichrétien des philosophes, Nietzsche, qui a vu un certain nombre de choses

fondamentales. « Dieu est mort, nous l'avons tué ». Le christianisme ne fait p.225 que reproduire ce que toutes les mythologies ont mis en scène, c'est-à-dire la mise à mort d'une victime. Il a cette particularité que son interprétation est totalement différente de celles qui prévalaient jusqu'alors. Tout le monde connaît cette phrase de Nietzsche, que tous les déconstructeurs de la terre ont reprise, sans toujours bien la comprendre : « Il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations ». Quand Nietzsche écrit ceci, toujours dans *Le Gai Savoir,* il réfléchit sur la Passion du Christ. C'est un événement d'une banalité extraordinaire. Toutes les religions primitives de la terre racontent au fond la même histoire. Mais l'interprétation qu'en donne le christianisme est différente, en ceci qu'elle prend le parti de la victime. Nietzsche, qui voit très bien ce fait, lui attribue une valeur négative, parce qu'il pense que la morale du christianisme est une morale d'esclaves, qui consiste à se mettre systématiquement du côté des victimes. Je crois que c'est cette morale-là, qui est universelle, qui a gagné.

Mais elle a gagné en produisant, comme le Christ l'avait prévu, de la violence et non de la paix. On se bat aujourd'hui pour être victime. Je fais référence à un article fameux de *Newsweek* paru il y a deux ans au sujet du conflit moyen-oriental. Mais cela s'applique partout. *Fighting to be the victim.* Ces gens se battent pour être les victimes. Non pas par masochisme. Mais parce que dans notre société, la position de victime est devenue une position de pouvoir et de privilège. Je crois donc que nous avons bien une morale épaisse universelle, mais que loin de produire la paix et l'harmonie, elle produit toujours plus de violence. Nous savons maintenant que Ben

Laden a commandité — semble-t-il — l'attentat du 11 septembre pour venger les victimes d'Hiroshima. Le mot de kamikaze, qu'on applique aux terroristes, est à cet égard extraordinaire. Il n'y en a pas d'autre, ce qui signifie peut-être que ce n'est pas l'Islam qui a inventé l'attentat suicide. Cette folie — venger en kamikaze les victimes d'Hiroshima — est la victoire du christianisme du Grand Inquisiteur. Les Américains ont reçu cinq sur cinq le message, puisque le soir même du 11 septembre, ils baptisaient le site de l'attentat *Ground Zero.* C'est le nom qu'Oppenheimer avait donné à l'aplomb de la première explosion atomique de l'histoire, celle du 16 juillet 1945 au Nouveau-Mexique. On a là un jeu de miroirs extraordinaire. Aujourd'hui, c'est au nom des victimes que font les autres qu'on les persécute. Il existe donc une morale internationale épaisse, celle du christianisme du Grand Inquisiteur. Pour notre malheur.

QUESTION : $_{p.226}$ Louisette Ighilariz a bien remis les choses en place, aujourd'hui. De son intervention, je retiendrai un mot essentiel que l'arrogance occidentale se fait presque gloire d'oublier. C'est le mot humiliation. J'y ajouterai le mot confusion, qu'Anne Nivat a utilisé, et enfin le mot division, que Franca Madioni a retenu. Il va de soi que les interventions remarquables d'Olivier Mongin et de Jean-Pierre Dupuy nous ont permis de recentrer considérablement le débat par rapport à ce qui s'était dit pendant les journées précédentes. Je veux dire qu'il y a tout un impensé du titre qui a été choisi pour ces Rencontres internationales, qu'il faudrait peut-être rapidement mettre à jour. Il comprend les termes « limites » et « humain ». Une certaine phagocytation par les mathématiques s'est développée autour de la notion de limite, oubliant partiellement, mais d'une façon très

intéressante et très rationalisante, à la mode occidentale, l'aspect de souffrance qui est une des grandes parts de l'humanité.

Je veux dire que le refoulé du titre autour duquel nous nous sommes réunis, serait le suivant : qu'est-ce qui fait l'inhumanité de l'homme ? Je voudrais qu'on réfléchisse un tout petit peu sur ce qui est tout de même, quoi qu'on en ait dit hier, le mystère du mal. Pourquoi, si souvent et presque systématiquement, le violé est-il destiné à devenir un violeur ? Comment vivre le silence de l'humiliation que subissent actuellement les Palestiniens ? Comment accepter ce qui se passe, qui frôle par moment la gratuité proche du sadisme, de la part de gens qui plus que d'autres ont souffert abominablement ? Où est la lucidité dans tout cela ? Dostoïevski a écrit un livre qui s'intitule *Humiliés et offensés.* La question que je me pose est de savoir si à partir de cette notion d'inhumanité fondamentale de l'homme, il n'y aurait pas à réviser un certain nombre de notions. Ma question est la suivante, et se base sur une image, celle de la très célèbre icône d'Andreï Roublev qui s'appelle *La Trinité :* ne faudrait-il pas opposer à l'humiliation l'inclination, qui est la forme la plus pure et la plus désintéressée de l'amour ? Nous devons aussi nous rappeler qu'en 1942, un an avant sa mort, Simone Weil, plutôt que de se satisfaire d'une éternelle répétition de la prétendue Déclaration des droits de l'homme, travaillait sur une Déclaration des devoirs de l'homme envers l'homme.

FRANCA MADIONI : Difficile question. Votre dernière suggestion me paraît très belle. Une déclaration des devoirs de l'homme envers l'homme. Si je reviens $_{p.227}$ aux figures que je citais tout à l'heure, celle de Narcisse et celle de Pan, je crois qu'il n'y a guère

de place dans ces deux figures pour le mot humiliation. Etre victime, c'est encore quelque chose qu'on peut érotiser et investir d'une sorte de valeur narcissique. Etre humilié est quelque chose qui va avec ce rôle de victime qu'on veut accepter. Mais il est difficile de trouver encore des sentiments authentiques de honte. Car la honte présuppose qu'on ait en face de soi un autre qui nous regarde. Et j'ai l'impression que ce regard de l'autre est de plus en plus systématiquement évité. Voilà ce que je peux dire. Ce ne sont pas des réponses, mais plutôt des questions qui s'enchaînent aux vôtres. Votre suggestion me semble très rêveuse, mais nous donne à réfléchir.

QUESTION : Je me demande si, à travers ce débat, vous ne nous avez pas donné à entendre, d'une certaine manière, ce que promet la conscience d'une représentation, que cette représentation se fasse à partir d'un référent laïc ou religieux. J'ai le sentiment que ces deux modes de rencontre, finalement, ne se rencontrent pas, même s'ils peuvent se tolérer dans les cheminements dont chacun témoigne. Une autre intervention participe aussi de cette représentation de nos consciences, c'est le témoignage de Louisette Ighilariz. Un témoignage qui rend compte d'une expérience et d'une compréhension de ce qui finalement n'a pas été dit, d'une compréhension de la violence. Je me demande si ce qui doit se dessiner n'est pas le travail d'une autre représentation, qui prend en compte les différents champs de conscience, les différents champs du vécu, et si ce n'est pas là le travail de l'éducation.

MARC FAESSLER : Je suis persuadé que vous avez raison. La difficulté, me semble-t-il, pour faire se combiner des points de vue

qui peuvent être différents, c'est quand même de trouver un axe où ils se réunissent. La question qu'a posée Olivier Mongin, de savoir si l'*Aufklärung* est nécessaire à toutes les sociétés, s'il y a un passage obligé à travers la raison et la rationalité, est une des questions « intercivilisationnelles » les plus importantes. C'est aussi une question qui, à l'intérieur même de l'Occident, nous oppose les uns aux autres selon les groupes sociaux. Je crois qu'il y a là à faire un effort éducatif et de réflexion. Mais je ne voudrais pas qu'on laisse de côté la réflexion sur l'axe profond.

p.228 J'aimerais faire une remarque à propos des attentats suicides. J'aimerais savoir ce qu'Anne Nivat ou Franca Madioni pensent de ceci : ne faut-il pas entrer, à un moment donné, dans une réflexion sur le statut psychique de la personne qui, dans une situation extrême, en vient à endosser une mélancolie suicidaire qui ne peut avoir comme finalité que de l'entraîner elle-même dans la mort, ou d'y entraîner les autres avec elle ? Pour avoir souvent réfléchi sur le travail du deuil, je pense qu'il y a dans des situation où les humains sont sans parole, sans projet, sans sens personnel à leur existence, le risque d'une mélancolie de désespoir qui finit par entraîner aussi les autres dans la mort, et où le geste devient intérieur à cette mélancolie. C'est une suggestion d'interprétation.

ANNE NIVAT : Vous avez dit tout à l'heure, Marc Faessler, que toute rupture de la parole, et donc du dialogue, peut être considérée comme source de la violence. Pour les conflits auxquels je m'intéresse, cela me semble évident, puisque l'absence totale de dialogue qui caractérise actuellement les rapports entre les forces russes et les indépendantistes tchétchènes, est l'explication de la continuation du conflit. J'ai souvent entendu dire, de la part

des Tchétchènes, qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils considèrent comme une attitude méprisante de la part des Russes, qui ne veulent même pas dialoguer avec eux. Cette attitude méprisante entraîne la violence, provoque la continuation du conflit et nourrit le terrorisme. Le terrorisme qui se développe actuellement en Tchétchénie est évidemment la conséquence de l'absence de volonté de dialogue de l'une des deux parties belligérantes. On peut bien sûr arguer de l'état psychologique fragile des personnes qui sont prêtes à commettre un acte terroriste et à anéantir autrui.

C'est peut-être difficile à comprendre pour nous, aujourd'hui, dans cette salle. Nous ne sommes pas en situation de violence. En Tchétchénie, tout le monde l'est. Tout le monde, sans exception. Personne n'a plus de repères. Tout le monde est en dépression, si je puis dire. Donc il est difficile de faire abstraction de cet état, qui n'est pas seulement celui des combattants indépendantistes, mais celui de la population civile, de tout le monde, des femmes, des enfants, des innocents qui sont pris en otages, qui sont utilisés dans ces nouveaux conflits, et auxquels on ne donne jamais la parole.

FRANCA MADIONI : $_{p.229}$ La question de la souffrance psychique est difficile. On nous donne des pistes par rapport à cette image du suicide assassinat. Je vous répondrai avec un exemple pratique. A la différence de la loi italienne qui recourt à des tournures très compliquées pour expliquer qu'il faut protéger les gens de leur capacité de se suicider en prenant des mesures psychiatriques, la loi suisse distingue l'auto- et l'hétéro-agressivité pour expliquer que la personne qui se trouve à un point extrême de souffrance n'est pas seulement capable de se tuer, mais peut aussi tuer. Le

législateur me donne ici une réponse qu'en tant que psychiatre je n'ai pas. La première fois que j'en ai pris conscience, c'était quand j'ai dit à mon chef qu'un patient ne pouvait rien faire de plus que se tuer, mais qu'il n'allait pas faire de mal aux autres. Mon chef m'a demandé où était la limite. J'ai ensuite relu le texte de loi italien, puis le texte français. Cette notion apparaît chaque fois. La loi m'impose de prendre des mesures pour protéger mon patient, parce qu'il n'est pas considéré comme disposant de son libre arbitre et de sa capacité de décision. Dans une situation de violence extrême, la loi m'impose de prendre une décision pour lui. Là-dessus, la loi semble ne pas avoir de doute. Il y a l'auto- et l'hétéro-agressivité.

Où est la limite ? Je n'ai pas de réponse théorique. J'applique la loi, qui me procure un certain confort. Je suis même reconnaissante à la formulation de la loi suisse de présenter l'avantage d'être parfaitement claire, et de m'avoir fait comprendre quelque chose que je n'avais pas compris quand j'agissais selon les lois italienne ou française. Je ne crois pas que nous ayons répondu à la question de savoir où est la limite. Si ma vie ne vaut rien, celle de l'autre peut-elle m'apparaître plus significative que la mienne ?

OLIVIER MONGIN : Depuis le début de nos débats sur les kamikazes et toutes les formes d'horreur et de violence intraitables, avec annihilation de l'autre, nous réfléchissons en termes de « pour » ou de « contre » — et je crois que tout le monde est contre. Mais après, comme le disait Anne Nivat avec raison, je crois qu'il faut essayer de comprendre. Expliquer et comprendre, y compris à l'aide de la psychanalyse. Je fais partie

de ceux qui ont été formés à l'école de Claude Lanzmann et de son travail sur la Shoah, qui nous a très fortement rappelé qu'à un certain moment les causes ne suffisent plus. On est dans l'irreprésentable. Et le problème est de savoir comment représenter l'irreprésentable. Il $_{p.230}$ faut donc être très prudent sur ces questions. Nous touchons quelque chose qui est de l'ordre de l'irreprésentable. Pour moi — peut-être parce que je suis croyant — elles sont de l'ordre du mal radical, et le mal radical est irreprésentable. Je pense que si on ne prend pas suffisamment de front cette question, on régresse par rapport à la manière dont les débats sur le totalitarisme nous ont amenés à empoigner le problème. Ce n'est pas à Georges Nivat que je rappellerai que *L'Archipel du Goulag,* qui nous a formés à devenir de petits humains, est sous-titré *Essai d'investigation littéraire,* et que c'est Primo Levi qui nous a le mieux fait comprendre les camps. J'admire les historiens, mais l'histoire ne suffit pas à comprendre l'irreprésentable. C'est une question centrale. C'est pour cela que j'ai insisté tout à l'heure sur les images qui nous envahissent. Cette question est de l'ordre de l'histoire de l'humanité. Nous avons été habitués à deux formes d'invisible. Il y avait Dieu. Il pouvait s'incarner, mais restait néanmoins invisible. Et il y avait la mort, qu'aujourd'hui on voit partout. On ne se donnait pas le droit de représenter la mort, parce que nul n'en ayant fait l'expérience, nul ne pouvait prétendre la représenter. Roland Omnès me contredira peut-être. Il a parlé de l'extra-humain et nous a montré des images. C'est qu'il y a des images possibles. La question de l'irreprésentable nous ramène donc à celle du mal radical, et ce n'est pas la philosophie de Kant qui nous empêche de le penser.

JEAN-PIERRE DUPUY : La philosophie de Kant, certainement

pas. Mais Dostoïevski, en revanche, nous aide à penser le mal radical. Pour Kant, il se confond surtout avec le ressentiment. Et le plus grand théoricien du ressentiment, c'est Dostoïevski, à ceci près qu'il n'a pas formulé sa pensée sous une forme théorique, comme un philosophe. Je crois que sur cette histoire des terroristes qui se suicident en tuant, il y a un malentendu. Il y a quelque part, je ne sais où, un abcès qu'il faut crever.

Le malentendu a peut-être consisté à croire qu'il y avait quelque chose qui s'appelait la philosophie, qui permettait de juger de tels actes sur le plan moral. On peut dire que c'est mal, mais que par ailleurs on peut les expliquer, ou les comprendre. Pour ma part, vous aurez constaté que je n'ai pas arrêté de dire du mal de la philosophie. La première section de ma conférence s'intitulait « Impuissance de la philosophie » et la troisième « Impuissance de l'éthique ». On ne peut donc pas dire que j'ai fait l'apologie de la philosophie. Pour en revenir à Dostoïevski, puisqu'on en est parti et qu'il faut y revenir, il ne juge pas. Le christianisme qu'il met en quelque sorte en scène n'est pas un $_{p.231}$ christianisme qui juge, au sens d'une morale qui permettrait de dire : c'est bien ou c'est mal. Ce qu'il montre, c'est que les conséquences ne sont tout simplement pas viables. Ce n'est pas une morale préétablie qui permet de dire le bien et le mal. C'est le fait que ça ne marche tout simplement pas et que les premiers à en pâtir, ce sont les violents. La solution violente aux problèmes du monde n'est pas viable. Ce n'est pas qu'elle est mauvaise. C'est qu'elle ne marche pas, parce qu'elle produit la mort, et que quand elle ne produit pas la mort physique, elle amène la mort psychique — celle des êtres magnifiquement mis en scène par Dostoïevski, qui s'humilient comme des esclaves devant n'importe qui. Des êtres souffrants,

parce qu'ils ont choisi la solution violente. Il ne s'agit donc pas de juger, mais de constater que ça ne marche pas. Le christianisme ne dit pas autre chose. On s'interroge sur sa morale, mais il n'y a pas de morale du christianisme.

MICHEL PORRET : Je suis frappé par cette catégorisation anhistorique qui nous dit qu'il y a une histoire de la violence, qui commence quelque part avec le massacre des villes aux XVIe siècle et qui aboutit à l'époque contemporaine dans les drames dont Anne Nivat a fait état. Je ne sais pas si on peut établir des comparaisons de manière aussi enfermée sur un modèle évolutif. Je ne sais pas si la violence des guerres de religion du XVIe siècle ou les violences sociales du XIXe siècle, ou encore celles des guerres du XXe siècle, puis de l'époque post totalitaire sont les mêmes. C'est chaque fois un autre type de violence, une autre culture de la violence. Comment comprendre l'anthropologie de la violence dans une société comme celle dont a témoigné Louisette Ighilariz, en train de se décoloniser ? Comment comprendre la violence des sociétés concentrationnaires, où l'ensemble de la société est pris dans une structure violente. Je ne crois pas du tout à cette approche d'une violence qui serait perceptible par des mécanismes philosophique, éthiques, etc., et qui serait la même à chaque instant. Il y a une très belle illustration de cette illusion. On a comparé les auteurs de l'attentat du 11 septembre à des kamikazes. Il existe un petit livre consacré à la culture kamikaze. Il montre à quel point les pilotes japonais qui étaient engagés dans cette sorte de guerre subissaient des pressions familiales, sociales, économiques extraordinaires de la part de l'Etat pour les obliger à faire ce geste qui consistait à jeter la puissance de l'arme que peut être le corps humain contre une puissance militaire.

Une remarque a été faite à propos du terroriste qui serait là pour se postuler en quelque sorte comme une victime, parce qu'il y aurait $_{p.232}$ une culture victimaire qui triomphe. Sur ce point, on peut être un peu historien. Il faut se rappeler que le mot terrorisme est un néologisme formé à partir des années 1894-1895, et qui décrit une politique d'intimidation. On peut se rappeler aussi certains épisodes historiques du XXe siècle, où des gens qui étaient qualifiés de terroristes par des forces de police et d'occupation, n'avaient pas d'autre recours que celui d'une lutte extrême, du fait du déséquilibre des forces politiques en place. Ils ne pouvaient qu'engager leur corps pour essayer de corriger le rapport qui existait entre une force politique d'oppression et eux. On peut penser à la Résistance, aux gens qui étaient sur l'Affiche rouge, qui étaient qualifiés de terroristes par la Gestapo. Le terrorisme mériterait une interrogation qui montre qu'il y a chaque fois un contexte historique et politique très différent, qui fait que le soi-disant terrorisme des résistants français ne participe pas de la même catégorisation que celui qui caractérise la fin du XXe siècle.

Je crois que sur ce type de thématique — qui me rappelle celui que nous avions eu il y a quelques années à propos de la violence — on ne peut pas englober le discours sur la violence comme s'il y avait une sorte de généalogie de la violence, et qu'à chaque période de l'histoire les violences sociales, les violences contre les individus étaient enfermables dans la même catégorisation. Je crois que ce point n'est pas suffisamment ressorti de nos débat. Il faut une réarticulation du contexte de ces violences. Ceci n'est pas une question, mais une remarque qui me vient après cinq jours de discussion.

QUESTION : J'aimerais poser une brève question à Olivier Mongin. Peut-on voir une concordance entre la mort de la littérature de science-fiction à la fin des années 1980 et la mort du rêve d'une humanité qui aurait atteint ses limites. Les jeunes gens d'aujourd'hui lisent les aventures de Harry Potter, mais je n'en vois pas qui lisent Frank Herbert.

OLIVIER MONGIN : Je connais mal la science-fiction, mais il y a ici même un auteur de science-fiction, qui est Roland Omnès. Apparemment, il y a une actualité de la littérature de science-fiction. A travers votre question se pose tout le problème de la manière dont nos sociétés, aujourd'hui, peuvent se représenter. Cela touche le cinéma, la littérature, les images. Mais c'est une tout autre réflexion.

QUESTION : $_{p.233}$ Sur la question de savoir que faire dans ce monde où tellement de gens vivent la destruction et l'humiliation, je me demande s'il n'y a pas, à travers le christianisme, mais aussi repris dans d'autres formulations, celles de Simone Weil, d'Albert Camus ou de Gandhi, un fil, une morale, ou du moins une façon d'être ensemble qui puisse nous guider, et qui consisterait à suivre le plus petit, le plus humble, et à l'écouter. Repris de façon plus vigoureuse, n'y a-t-il pas là un projet qui peut être, non pas une morale épaisse qui aboutisse à ce que chacun se pose en victime, mais à faire en sorte que les enfants dont on n'entend pas parler et qui ont déjà un cœur de vieillard à neuf ans, les familles enfermées dans l'assistance et l'humiliation, soient ceux qui nous guident vers une vraie relation humaine ?

MARC FAESSLER : Je partage ce point de vue mais, si j'ose dire,

sur le plan de la foi, c'est-à-dire d'une réception dans l'ordre de la foi de la parole évangélique. Je crois profondément que la transcendance, au seuil de laquelle j'ai essayé de mener une réflexion qui la montre universellement valable, s'incarne dans le Christ sous la forme de l'abandonné, donc du plus démuni. J'aimerais dire qu'il y a dans l'Évangile, à propos de l'abandon, quelque chose de très profond, puisque Jésus meurt sur la croix et prononce en araméen : « Elôï elôï, lama sabachthani », phrase que l'Évangile de Marc, qui cite sa source araméenne, traduit selon la traduction grecque de l'hébreu de la manière suivante : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Or « sabachthani » en araméen ne signifie pas abandonner, mais *embuissonner.* J'ai toujours pensé que cela signifiait : « Pourquoi m'as-tu *embuissonné* dans la violence qui m'expulse ». Donc, l'abandon, qui pourrait être vu comme l'abandon de Dieu, devient ce qui nous amène à renoncer à la violence qui expulse le Christ pour ne pas l'abandonner, et donc vire dans notre propre responsabilité. Cette petite différence entre le mot abandonner et le mot *embuissonner* araméen me paraît un écart extrêmement intéressant, que peu de théologiens ont remarqué dans l'Évangile, mais qui est précisément au carrefour de la question que vous posez. Une réflexion sur ce point permettrait de ne plus tomber dans une sorte de charité envers les plus pauvres qui aurait un seul ressort émotionnel, et de faire du non-abandon le lieu de notre responsabilité personnelle et sociale, de telle sorte que ça devienne une orientation éthique qui nous ouvre sur la manière de tenir compte des $_{p.234}$ plus pauvres. Cela rejoint ce que j'ai essayé de dire tout à l'heure d'un point de vue plus universel.

GEORGES NIVAT : Nous arrivons à la fin de ces trente-neuvièmes

Rencontres internationales de Genève. Je remercie tous ceux qui y ont participé, parce que je crois véritablement que nous partons, non avec des réponses, mais avec des confrontations et des interrogations précieuses. Je voudrais vous en livrer une dernière, à propos du « multicivilisationnel ». La mort par abandon et isolement, cet été, d'un certain nombre de personnes âgées en France et en Belgique, en particulier, est probablement quelque chose d'impensable dans des villages de civilisation beaucoup moins avancée, en Afrique, en Asie ou en Amérique. Nous avons là une question qui nous est posée gravement, au pays du *cogito* et du christianisme. Il se passe quelque chose qui ne se passe pas ailleurs.

Nous avons vu un très beau film sur le Goulag, de Iosif Pasternak et Hélène Châtelain. Il portait sur une tentative d'instaurer par la violence un monde autre. Dans ce film, un moment m'a fait fortement penser à Soljenitsyne, qui est d'ailleurs cité, et qui disait que tout n'est pas perdu au Goulag, que tout n'est pas égal entre bourreaux d'un côté et victimes de l'autre : il y a des victimes qui deviennent bourreaux, et des bourreaux qui ont de petits actes de charité, parce que, nous dit Soljenitsyne, il y a une limite qui passe à l'intérieur du cœur humain, et qui fait qu'il est sensible au bien, ou qu'il est sensible au mal. Il a eu sur ce point une polémique avec Varlam Chalamov, l'auteur des extraordinaires *Récits de la Kolyma,* pour qui le Goulag aboutissait à la suppression, à l'éradication de cette limite. Les *Récits* de Chalamov nous montrent des êtres en qui cette limite n'existe plus, autrement dit chez qui le cœur est bel et bien devenu de pierre. Dans le film apparaît un petit personnage qui se rappelle un de ces longs transferts, dans ces wagons où l'on passait de

longues journées et nuits, où l'on vous jetait du hareng salé à manger, et où l'on était dévoré par la soif. Il se rappelle le moment où il dit : « Citoyen-soldat, donne-nous de l'eau ». Soljenitsyne répond : il y a eu celui qui donnait de l'eau, et il y a eu celui qui ne donnait pas d'eau. Autrement dit, on reste même au fond du Goulag devant la question de savoir où passe la limite.

Je vous remercie, je remercie tous les organisateurs, tous ceux qui nous aident à mener ces Rencontres, et vous donne rendez-vous aux prochaines en 2005.

@

INDEX

des intervenants

@

ATLAN, Henri : **48**, 61, 62, 64, 65, 67, 69, 84, 148, 149.

BOLENS, Lucie : 181.

CANTO-SPERBER, Monique : **155**, 174, 177, 178, 180, 181, 182, 184, 186, 188, 190, 193, 194, 196, 197, 210, 215.

CHARPAK, Georges : **81**.

CORNU, Michel : 26.

DUPUY, Jean-Pierre : **115**, 133, 135, 136, 140, 141, 143, 148, 149, 186, 214, 222, 230.

FAESSLER, Marc : 11, 26, 29, 33, 207, 227, 233.

GRINBAUM, Alexis : 111, 141.

HALPÉRIN, Jean : 35, 67.

HUNYADI, Marc : 143, 171, 175, 185.

IGHILARIZ, Louisette : 204.

JACOB, André : 39, 40, 66, 185.

JOHNSON, Lily Marie : 36.

LEVRAT, Nicolas : 113, 138.

LOMBARDO, Patrizia : 151, 171.

MADIONI, Franca : 29, 216, 226, 229.

MAURON, Alex : 45, 61, 62, 63, 65, 68, 69, 83, 85.

MELA, Pilar : 41.

MONGIN, Olivier : **91**, 108, 111, 112, 139, 146, 183, 219, 229, 232.

NIVAT, Anne : 176, 178, 187, 193, 196, 215, 228.

NIVAT, Georges : 7, 196, 199, 214, 234.

NORAMBUENA, Miguel : 135.

OMNÈS, Roland : 60, 63, 64, 65, 70, **71**, 194.

PERROUD, Françoise : 68.

PETIT, Philippe : 145.

PORRET, Michel : 87, 106, 133, 134, 135, 142, 231.

SERRES, Michel : **13**, 27, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42.

STAROBINSKI, Jean : 179, 180.

Les limites de l’humain

*

Introduction — Nouvelles limites de l’humain ? Serres ; débat — Homo sapiens. Atlan ; débat.
Limites de l’inhumain. Omnès. Charpak. — Mort de la ville ? Mongin ; débat.
Autodestruction de l’humanité. Dupuy ; débat — Vie humaine … Canto-Sperber ; débat.
Table ronde

@